



HAL
open science

De la philosophie à la sagesse : Alexandre Kojève et la question de la vérité (1931-1939)

Antoine Pollet

► **To cite this version:**

Antoine Pollet. De la philosophie à la sagesse : Alexandre Kojève et la question de la vérité (1931-1939). Philosophie. 2017. dumas-01706844

HAL Id: dumas-01706844

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706844>

Submitted on 12 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

De la Philosophie à la Sagesse.
Alexandre Kojève et la question de la
vérité (1931-1939).

Antoine POLLET

UFR 10 - Philosophie.

Mention : Philosophie.

Parcours : Histoire de la Philosophie.

Sous la direction de M. Frédéric FRUTEAU DE LACLOS.

Mémoire de Master 2.

Mai 2017.

Remerciements

Je tiens à remercier Monsieur Frédéric Fruteau de Laclos pour sa disponibilité, son intérêt constant pour mon travail et son aide précieuse dans la réalisation de celui-ci. Sans lui, ce travail sur Alexandre Kojève n'aurait été possible. Je remercie aussi Danilo Scholz pour m'avoir communiqué son travail qui fut particulièrement important dans la réalisation de ce mémoire.

J'exprime ma plus grande gratitude à Jean-Robert Diot, pour sa patience, ses encouragements et son attention. Enfin, mes pensées vont à Paul Roussel pour sa constance, son attention, et son accompagnement ainsi qu'à Auriane Fabrer pour son amitié sincère, régulière et fidèle.

Sommaire

Introduction – De la recherche philosophique à la quête du Savoir vrai.....5

Chapitre premier – L'athéisme : de la question de Dieu à la question de la vérité.....20

1.1 – La question du théisme : « lieu commun » des recherches philosophiques du jeune Kojevnikov.....22

1.2 – Phénoménologie et ontologie dans *L'athéisme* : L' « homme dans le monde » et l' « homme en dehors du monde », l'être et le non-être, le fini et l'infini.....26

1.3 – La question de la vérité : l'athée, le théiste et le philosophe.....37

1.4 – Le concept et le réel.....46

1.5 – Réalisme phénoméniste et métaphysique de l'interaction.....52

1.6 – Vers une philosophie athée : l'homme libre et la conscience de soi comme conscience de sa liberté.....59

Chapitre II – Un système hégélien amputé : le déicide kojévien.....64

2.1 – Le Savoir absolu et la théorie de la vérité hégélienne : de l'adéquation à l'identité.....65

2.2 – La dialectique du réel et la mise en question de la *Naturphilosophie* hégélienne 77

2.3 – Le dualisme ontologique kojévien : une « fable dorée » et un monde sans dieu..... 85

Chapitre III – De l'anthropologie à la vérité : Action, Temps, Concept.....99

3.1 De l'anthropologisation de la négativité à la mise en place d'une anthropologie de la négativité.....101

3.2 De la certitude à la vérité : théorie de la vérité et théorie de la connaissance.....117

3.3 Le Savoir absolu kojévien : Sagesse, fin de l'histoire et mort de l'homme.....129

3.4 La consécration de l'homme athée : l'anthropo-théisme kojévien et la Sagesse athée.....146

Conclusion – De la philosophie à la Sagesse.....160

Bibliographie.....167

Introduction – De la recherche philosophique à la quête du Savoir vrai.

« Qu'est-ce que la philosophie ? » ; voilà sans doute la question la plus fondamentale et la plus effrayante pour tout philosophe. Car le philosophe n'est-il pas justement celui qui, dans sa pratique même, interroge incessamment sa propre démarche, son propre travail, c'est-à-dire la philosophie elle-même ? À ce titre, Alexandre Kojève n'échappe pas à cette implacable question. Comme tout philosophe, Kojève s'est posé cette question de savoir ce qu'était la philosophie, et comme tout philosophe – qui est avant tout un homme, et même un « homme dans le monde » – Kojève a été façonné par son temps, par le monde qu'il a connu et qui l'a profondément affecté jusque dans sa propre pensée. Né en 1902 à Moscou et mort en 1968 à Bruxelles¹, Kojève vécut dans un monde complexe et d'une violence inouïe – ne serait-ce que par la Révolution Russe de 1917 qui le marqua profondément et la Seconde guerre mondiale durant laquelle il prit une part active dans la résistance – mais aussi dans un monde prometteur et porteur d'un avenir auquel il travailla directement comme conseiller à la DREE (Direction de la recherche et des études économiques) dans l'immédiat après guerre, puis à la OEEC (Organisation européenne de coopération économique) à partir de 1948. Dans une Europe en reconstruction et dans un Monde qui se repolarisait autour

¹ Pour une biographie plus complète d'Alexandre Kojève, nous renvoyons notre lecteur à l'ouvrage de Dominique Auffret, *Alexandre Kojève, La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990 ainsi qu'à celui de Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris, Gallimard, 2010. Tous deux se présentent comme des « biographies intellectuelles » de l'œuvre et de la vie de Kojève ; à ce titre, des variantes plus ou moins importantes concernant l'interprétation de la philosophie de Kojève – notamment sur les premières années de travail de ce dernier – séparent ces deux ouvrages. Concernant l'exactitude historique, l'ouvrage de Marco Filoni établit quelques rectifications sur celui de Dominique Auffret ; nous conseillons donc vivement celui-ci, et nous référerons principalement à lui concernant les aspects biographiques, pour des raisons évidentes.

des puissances Soviétique et Américaine, il renouvela le rôle de « conseiller du prince ». Tout au long de cette vie qui le fit traverser le continent européen dans cette existence trans-nationale et trans-culturelle, Alexandre Kojève entreprit un travail philosophique original, qui n'a rien à envier à ceux de ses contemporains – même si la réticence que Kojève éprouva tout au long de sa vie à publier ses écrits ainsi que son retrait de l'enseignement à partir de 1939, ne lui offrent pas la « stature » universitaire que possèdent les grands noms philosophiques de cette époque –, et qui fut particulièrement marqué, dans son évolution ainsi que dans ses visés, par les problèmes majeurs que soulevait la philosophie du début du XXe siècle.

Nous pouvons identifier trois périodes – ou moments – particulièrement importants dans la vie d'Alexandre Kojève de par l'impact qu'ils ont eu sur sa philosophie. En premier lieu, l'origine russe de Kojève et les dix huit premières années qu'il passa à Moscou avant de partir pour l'Allemagne déterminèrent le jeune Kojève à s'orienter vers des études de philosophie. De plus, l'influence du spiritualisme russe² sera particulièrement forte et orientera jusque dans les années 30 ses thématiques et ses sujets de recherche. Avant le renversement marxiste du monde russe, les milieux intellectuels de la capitale moscovite s'animèrent autour d'un renouveau des préoccupations spirituelles et religieuses aussi bien dans le domaine philosophique que littéraire. Le jeune Kojevnikov ne fut pas indifférent à un tel engouement, d'autant plus que la place sociale de sa famille lui permettait

2 Le but de cette introduction n'étant pas de présenter de manière précise et complète la biographie d'Alexandre Kojève, mais plutôt d'apporter certains éléments biographiques nécessaires à la compréhension de notre sujet, nous renvoyons pour une présentation du contexte russe du début du XXe siècle au trois premiers chapitres (« Démonstrations moscovites », « La renaissance philosophique russe » et « Membre d'une nation apocalyptique ») de la seconde partie (« De l'orient à l'occident ») de l'ouvrage de Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche*.

de participer aux manifestations mondaines de la ville et de s'y sustenter au point de prendre goût, pour le restant de ses jours, à une curiosité et une soif de connaissance intarissables. Imprégné de spiritualisme et de religiosité, il n'est pas anodin que Kojève se tourne très vite vers les pensées orientales, étudiant le taoïsme, le sanskrit et le bouddhisme. Ce n'est pas un hasard non plus si Kojève travailla sur la philosophie de Vladimir Soloviev pour sa thèse sous la direction de Karl Jaspers ; en posant la question de l'articulation de la liberté humaine face à la toute puissance divine ainsi que celle du devenir terrestre de ce que Soloviev appelle l'« Absolu », Kojève s'interroge sur la possibilité et sur les limites mêmes du théisme dans la forme proposée par Soloviev. Enfin, la question du dépassement du théisme et de la religiosité par l'athéisme sera au cœur de son intérêt et de sa lecture de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Ce n'est qu'avec ce cours sur Hegel et l'affirmation de la nécessité absolue du renversement du théisme au profit d'une quasi divinisation de l'Homme athée que la question religieuse et spirituelle cessera d'animer les réflexions de Kojève.

La seconde période marquante dans la vie de Kojève est son séjour de plusieurs années en Allemagne (de 1920 à 1926) où il étudia dans les universités de Berlin et de Heidelberg et entreprit un véritable travail philosophique en suivant notamment, les cours de deux figures marquantes de la philosophie allemande de l'époque : Heinrich Rickert et Karl Jaspers. Tout au long de ces six années, Kojève alterna ses semestres à l'université par des périodes plus libres où il ne cessa pas pour autant d'assouvir sa soif de connaissance. Il se familiarisa avec une pensée allemande qui le marqua profondément et dont nous pouvons voir les marques plus ou moins importantes de ses travaux ultérieurs. S'il est au fait de la nouvelle pensée phénoménologique initiée par Husserl et reprise par

Heidegger, Kojève ne néglige pas une philosophie plus académique comme celle de Wilhelm Dilthey, de Marx Weber, ou bien encore de Nicolaï Hartmann³. Comme le montre Danilo Scholz, nous pouvons appréhender les travaux de Kojève jusqu'à l'immédiat après-guerre comme une réponse originale au milieu philosophique allemand qu'il connut à cette époque et, plus particulièrement, aux problématiques que celui-ci soulevait, à savoir la question du réalisme face à l'idéalisme, celle de l'historicisme et, enfin, celle de l'anthropologie⁴. Ainsi, le séjour de Kojève en Allemagne est central pour son futur projet philosophique en ce qu'il confronte ce dernier à des questions et des problèmes philosophiques avec lesquels il dialoguera pendant au moins deux décennies. La question du réalisme sera notamment centrale dans son travail « épistémologique »⁵ que constitue *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* ; Kojève y développe un *réalisme phénoméniste* qui place au centre de la connaissance scientifique l'interaction fondamentale qui a lieu entre le sujet – ou, dans le texte de Kojève, le physicien – et l'objet – le quanta ou la particule – lors de l'expérimentation. Cette idée, qui laisse entrevoir une métaphysique de l'interaction entre l'homme et le monde, sera pleinement déployée dans

3 Concernant les rapports d'Alexandre Kojève avec la pensée allemande, nous nous référerons au travail de Danilo Scholz, *Alexandre Kojève et la philosophie allemande. L'homme, l'histoire et la politique (1926-1947)*, Paris, EHESS, 2011 ; qui constitue un travail absolument essentiel pour la compréhension de la philosophie de Kojève à partir de sa re-contextualisation historique. Une majeure partie de nos références au milieu philosophique allemand de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle est redevable à ce travail de Danilo Scholz.

4 Nous nuancerons cette approche dans notre conclusion en montrant, sur les bases de notre lecture de la philosophie de Kojève à partir de la question de la vérité, que Kojève est un penseur hors-cadre en ce que le moteur de ses recherches philosophiques n'est pas le positionnement face à une tradition philosophique mais une recherche personnelle, profondément ancrée en lui, d'une réponse à l'opposition du théisme et de l'athéisme qui sera étroitement liée à la recherche d'une Sagesse.

5 L'un des enjeux du second chapitre de notre travail sera justement de déterminer le sens dans lequel nous devons comprendre cet « épistémologique » pour qualifier ce travail de Kojève, ainsi que la manière dont cette « épistémologie » s'intègre dans le projet philosophique de Kojève.

*L'athéisme*⁶ et se radicalisera d'une manière tout à fait nouvelle dans ses leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel à l'EPHE, où il reprendra sous une forme tout à fait originale le rapport au réel particulier contenu dans la philosophie hégélienne et thématiqué par Nicolai Hartmann sous le nom de « dialectique du réel »⁷. De plus, Kojève se montrera très ouvertement critique envers le tournant idéaliste de la phénoménologie husserlienne, comme nous pouvons le voir dans plusieurs contre-rendus qu'il fit dans les années trente ainsi que dans *L'athéisme*. Concernant la question de l'anthropologie philosophique, dont les représentants allemands ne sont autres que Max Scheler et Helmuth Plessner, les écrits de Kojève semblent répondre à une volonté de faire une place particulière à l'Homme en le dissociant et en le particularisant de la Nature – le « dualisme ontologique » introduit dans sa lecture de Hegel en sera un élément fondamental – mais ce, tout en se préservant de toute « essentialisation » de l'espèce humaine afin de ne pas tomber dans une anthropologie philosophique laissant la place ouverte à des questions de race ou d'eugénisme. Ouvertement critique envers le racisme et l'antisémitisme qui se propageaient de plus en plus dans les années trente, Kojève prit toujours le terme « Homme » au sens le plus large possible, n'y intégrant aucune catégorie ou distinction qui ouvrirait à une différence de quelque nature que ce soit entre les Hommes. Ainsi, l'anthropologie que Kojève déploie peut se comprendre comme une « radicalisation du contexte allemand »⁸ en ce qu'il fait jouer en même temps la différenciation de l'homme par rapport à l'animal présente chez Scheler et Plessner, tout en mettant en avant

6 Ce texte, publié de manière posthume en 1998 par Laurent Bibard et Nina Ivanoff était à l'origine une introduction au Système philosophique qu'il souhaitait mettre en place à cette époque.

7 Nicolai Hartmann, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 38, No. 3, (Juillet-Septembre 1931), pp. 285-316.

8 Danilo Scholz, *Alexandre Kojève et la philosophie allemande*, p. 70.

la question centrale de la mort, qu'il trouve chez Heidegger, dans son analyse anthropologique⁹. En dernier lieu, Danilo Scholz expose l'importance du débat introduit par l'historicisme de Wilhelm Dilthey et Bernard Groethuysen sur la question de la vérité, ainsi que la manière dont Kojève se positionne dans celui-ci en accordant une place tout à fait particulière à l'histoire tout en refusant catégoriquement de faire de sa philosophie une *Weltanschauungsphilosophie*.

La troisième période particulièrement marquante pour la philosophie d'Alexandre Kojève est sa « rencontre » et son « interaction » avec la philosophie hégélienne. Même si une telle affirmation semble être un lieu commun à l'heure actuelle tant la lecture de Hegel proposée par Kojève a été source de débats plus ou moins enrichissants et d'une forme de « mythe » dans l'histoire de la philosophie, nous réaffirmons ce *topos* mais en déplaçant légèrement le point de vue habituel. Nombre de commentateurs mettent en avant l'importance qu'a eu cette lecture de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel par Kojève, aussi bien sur les illustres auditeurs de ses cours¹⁰ que sur la philosophie française du XXe siècle. D'autres insistent sur la profonde transformation que Kojève fait subir à la philosophie hégélienne, sur la manière dont-il oriente la pensée du philosophe allemand dans une direction qu'il lui était tout à fait particulière et originale. Malgré tout, il ne nous semble pas qu'un travail philosophique conséquent s'est penché sur l'apport que la philosophie hégélienne a eu sur celle de Kojève alors même que ce n'est qu'après avoir pleinement éclairci cette question que nous

9 Comme nous le verrons, le rapprochement de l'anthropologie kojévienne avec la philosophie heideggerienne nous semble pertinent en 1931 et beaucoup moins à partir de 1933.

10 Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche*, p. 16 : « [...] un jeune immigré russe d'à peine trente ans se retrouve jeté presque par hasard dans une extraordinaire assemblée philosophique. Il ne s'agit pas de parler à un groupe d'étudiants ordinaires, puisque parmi eux on trouve pêle-mêle Jacques Lacan, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Gaston Fessard, Eric Weil, Georges Gurvitch, Roger Caillois, Jean Hyppolite, Raymond Aron, Robert Marjolin et parfois André Breton. »

pourrons saisir et surtout comprendre les transformations que Kojève fait subir à la philosophie hégélienne. Mais poser une telle question présuppose une chose que nous affirmons aisément¹¹ : Alexandre Kojève développe à partir de 1931 une philosophie originale qui, tout en s'enracinant dans un contexte russe et allemand bien particulier, n'en demeure pas moins nouvelle étant donné ses développements et les réponses qu'elle apporte aux questions soulevées dans ces deux milieux. Une fois cette perspective admise, nous pouvons appréhender cette « rencontre » avec l'illustre philosophe allemand comme un événement marquant et même décisif pour la philosophie de Kojève ; tout au long des six années de cours à l'EPHE, Kojève bâtit et développe sa pensée dans la mesure où cette rencontre rend possible le développement même du système philosophique qu'il avait en vue. C'est là l'idée centrale que nous tenterons de défendre tout au long de notre travail : la philosophie hégélienne que Kojève rencontre en 1933 apporte des éléments clés pour le développement de son propre projet philosophique en ce que celui-ci se trouvait confronté à des problèmes majeurs qui limitaient de manière tout à fait notable sa réalisation. Mais pour quelles raisons cette rencontre est-elle si décisive pour Kojève ? Pourquoi n'a-t-elle lieu qu'en 1933, alors même que Kojève n'est pas ignorant de la pensée hégélienne avant cette date ? Afin de comprendre quels éléments Kojève emprunte à Hegel à partir de 1933, il nous faut tout d'abord identifier les dysfonctionnements et les points sur lesquels Kojève bute avant cette date.

L'année 1931 est particulièrement marquante et représentative de la philosophie d'Alexandre Kojève avant sa « rencontre » avec Hegel en ce qu'elle

11 Ce faisant, nous prenons sciemment le contre-pied de certains philosophes ou historiens de la philosophie et nous allons nous attacher à défendre notre thèse.

est l'année où Kojève achève la rédaction d'un texte à portée épistémologique qu'est *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* et où il entame la rédaction d'un autre texte devant être la première présentation complète de son projet philosophique, à savoir *L'athéisme*. Dans ces deux textes, Kojève montre la même détermination à bâtir un système philosophique complet qui aurait pour but ultime l'ontologie, c'est-à-dire un discours complet et cohérent sur l'Être. Très tôt, il ne fait aucun doute pour Kojève que la philosophie doit nécessairement faire système ; bien plus qu'une première intuition de jeunesse, Kojève dessine à partir de 1931 les trois grandes parties du système philosophique qu'il souhaite mettre en place. La première partie du système correspond à une *phénoménologie* qui consiste à décrire les différentes images du monde (ce que Kojève considérera comme des « intuitions » - *L'athéisme* – ou – en reprenant le lexique heideggerien – comme des *Befindlichkeiten*) que l'homme possède. Mais une telle description ne doit pas prendre en compte une seule image du monde mais bien *toutes* les images du monde que l'homme est susceptible d'avoir (on entrevoit déjà la dimension titanesque d'un tel système). Après cette première partie proprement descriptive, le philosophe se demande quel doit être le monde pour que puisse s'y trouver toutes les intuitions décrites phénoménologiquement. Cette étape, que Kojève appellera « *philosophique* » dans un premier temps, prendra le nom de « *métaphysique* » à partir de 1934. Enfin, ce système doit se conclure par une *ontologie* (étape proprement philosophique pour Kojève) qui consiste en une *analyse* des différentes intuitions décrites dans la première étape. Cette analyse pose la question de *l'être* au sens où elle répond à la question : « quel doit être l'Être lui-même, pris en tant qu'être, pour pouvoir se *réaliser* ou *exister* en tant

que ce Monde naturel et humain décrit dans la Métaphysique, qui *apparaît* de la façon décrite dans la Phénoménologie. »¹². Cette ontologie, comme nous le verrons, constitue le moment essentiel du système philosophique en ce qu'il est le lieu même dans lequel les problèmes proprement philosophiques se poseront pour Kojève mais aussi en ce qu'il tend à répondre à la question que la tradition philosophique a érigée comme première, à savoir « qu'est-ce que l'être ».

Comme tout philosophe donc, Kojève s'est posé la question de savoir ce qu'est la philosophie et a proposé une réponse systémique qui se décompose en trois niveaux. Cependant, même si Kojève gardera la structure de son système tel que nous venons de le décrire jusque dans ses écrits les plus tardifs (nous pensons en particulier à *Le Concept, le Temps et le Discours*) une modification bien particulière (qui peut passer dans un premier temps pour anodine mais qui, si on l'interroge tel que nous allons le faire, devient absolument cruciale pour la compréhension du système philosophique de Kojève et plus particulièrement pour la compréhension de son évolution et l'importance qu'a pu y jouer la philosophie hégélienne) apparaît entre 1931 et 1933. Car lorsqu'en 1931 Kojève présente les premiers éléments de son système dans *L'athéisme* (texte qui restera inachevé pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons dans notre travail) à partir de la description des différentes intuitions (en l'occurrence les intuitions athées et théistes), cette description ne se fait pas véritablement en vue d'identifier la *véritable* intuition, c'est-à-dire celle qui serait *vraie* en ce qu'elle révélerait le monde correctement. Cette question n'est abordée par Kojève que dans une note à son texte dans laquelle, tout en annonçant qu'il laisse cette question de côté afin d'y revenir par la suite, il s'interroge sur la pertinence d'une telle question en

12 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 571.

philosophie ainsi que sur la manière dont elle peut y répondre. Bien entendu, les éléments que Kojève propose face à cette question de la vérité qui s'annonce sont pour le moins hypothétiques et révèlent la difficulté dans laquelle il se trouve pour y répondre en l'état actuel des choses. Or, cette même question de la vérité apparaît quelques années plus tard comme « résolue » à la fois dans les cours qu'il propose à l'EPHE sur Hegel mais aussi sur Bayle. À partir de 1933, il ne fait nul doute pour Kojève que « le philosophe cherche la *vérité*, c'est-à-dire l'image *vraie* du monde »¹³, que la description phénoménologique des différentes intuitions (ou images du monde) se fait en vue de l'image *vraie* que le philosophe a pour but de dégager. Qui plus est, la question de la vérité est omniprésente dans le commentaire de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, que ce soit à propos de l'athée qui est présenté par Kojève comme l'homme du *vrai*, ou de la connaissance conceptuelle qui révèle le monde réel *véritablement*.

L'enjeu d'une telle question n'est pas simplement de savoir qui de l'athée ou du théiste a raison, ni si le concept que j'ai d'une table est *vrai* ; c'est la question que nous avons posée dans les premières lignes de notre travail et qui réapparaît alors même que nous annonçons quelques lignes plus haut que Kojève y apportait une réponse dès 1931. La mise en place d'un système composé de trois niveaux ne paraît pas, au final, en mesure de répondre complètement à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » et plus particulièrement à la question du rapport entre la philosophie et la vérité. L'enjeu qui commence à poindre ici est donc celui de savoir si la philosophie est en mesure d'identifier l'image *vraie* du monde, si elle est elle-même l'image *vraie* du monde, ou si elle se contente simplement de

13 Alexandre Kojève, « La critique de la religion au XVIIe siècle : Pierre Bayle. Cours à l'EPHE », Fonds Alexandre Kojève, Paris, BNF, Boîte 12, feuillet 5.

proposer une collection des différentes images possibles du monde et c'est bien en ces termes que la question de la vérité apparaîtra en 1931 dans *L'athéisme* et sera ensuite déployée à partir de 1933 dans ce qui formera l'*Introduction à la lecture de Hegel*. C'est à cette question que Kojève n'est pas en mesure de répondre en 1931 alors qu'il ne fera plus aucun doute à partir de 1933 que la philosophie doit répondre à la question de la vérité en ce qu'elle doit identifier, parmi toutes les images du monde possible, l'image *vraie* du monde.

C'est donc dans cette perspective que Kojève rencontre la philosophie hégélienne et c'est à partir de cette question de la vérité qu'il lit, sans aucun doute, la *Phénoménologie de l'Esprit* afin de préparer son cours à l'EPHE et qu'il y trouvera – l'ensemble des leçons données de 1933 à 1939 le montre bien – une réponse pour le moins originale. Si la rencontre entre Kojève et Hegel est si forte en 1933, alors même que Kojève connaît de toute évidence la philosophie hégélienne bien avant cette date – même si les faibles mentions laissées par celui-ci sont bien maigres et ne nous permettent pas d'évaluer précisément l'ampleur de sa connaissance de cette dernière –, c'est sans doute parce que celle-ci lui offre la clef même de son propre système philosophique. Il nous semble que le « choc » que représentaient les cours de Kojève à l'EPHE sur son auditoire fut du même ordre que celui que Kojève ressentit lui-même en abordant Hegel et en déployant sa lecture durant six années. Mais comment la philosophie hégélienne apporte-t-elle une réponse au problème de la vérité et comment Kojève la met-il en place dans son propre système ? C'est là tout l'enjeu de notre travail.

La thèse que nous soutiendrons et développerons tout au long de notre travail entend mettre en avant l'utilisation tout à fait originale que Kojève fait du « Système » hégélien dans le but de répondre – positivement – à la question de la

vérité et de développer ses propres idées philosophiques dont nous pouvons trouver les prémices dans ses deux écrits de 1931. Ce qui retient l'attention de Kojève dans la philosophie de Hegel est sa théorie du Savoir absolu qui se présente comme une véritable théorie de la vérité reposant sur l'identification du sujet et de l'objet. Par une telle théorie, Hegel affirme la possibilité d'accéder à une vérité *absolue* qui révélerait l'Être dans sa *totalité*. Cependant, ce Savoir absolu tel qu'il est mis en œuvre par Hegel ne répond pas à la question de savoir qui de l'athée ou du théiste possède ce Savoir. De plus, le panlogisme hégélien et sa conception de l'Esprit orientent indéniablement son système vers une possible résolution théiste de la question de la vérité. Tout le travail de Kojève va alors consister à enlever toute idée de Dieu d'un tel système et à orienter le Savoir absolu vers une Sagesse résolument athée. Pour cela, Kojève va trouver dans la *Phénoménologie de l'esprit* les éléments nécessaires à une refonte du système hégélien qui empruntera de nombreux éléments fondamentaux à sa philosophie de 1931. Par une anthropologisation complète de la négativité et la mise en place d'une théorie de la vérité qui prendra comme critère l'Action, Kojève sera en mesure de rétablir le Savoir absolu hégélien dans une forme nouvelle qui consacrerait l'athée comme l'homme du Savoir absolu, à savoir le Sage.

Pour comprendre cela, nous étudierons dans un premier chapitre la question de la vérité telle que Kojève se la pose en 1931 dans *L'athéisme*. Nous verrons, tout d'abord, que la question du théisme occupa Kojève bien avant la rédaction de cet essai et constitue un fil conducteur de ses travaux de jeunesse. Nous nous concentrerons ensuite sur le contenu proprement phénoménologique et ontologique de *L'athéisme* afin de voir dans quel cadre Kojève se pose la question de la vérité avant d'aborder directement cette question de la vérité telle que

Kojève se l'est posée. Nous verrons, ensuite, que si Kojève n'est pas en mesure de répondre à cette question de la vérité en 1931, c'est avant tout du fait que les quelques éléments qui composent sa « théorie du concept » ne permettent pas d'en faire une véritable « théorie de la vérité » en ce qu'elle ne comporte pas de critère de la vérité. Selon nous, l'absence d'un tel critère de la vérité et, plus largement, l'inachèvement de sa théorie de la vérité résident dans l'absence d'une anthropologie qui fasse de l'homme une puissance négatrice dans son interaction courante avec le monde mais aussi (et surtout) dans l'acte même de connaissance. Enfin, nous verrons que même si Kojève ne répond pas à cette question et que celle-ci marque un coup d'arrêt dans l'élaboration de son système philosophique, il esquisse dès 1931 les éléments d'une philosophie athée.

Dans un second chapitre, nous étudierons la « rencontre » de Kojève avec la philosophie hégélienne en nous intéressant avant tout à la transformation fondamentale que la lecture de Kojève opère dans le système hégélien. Pour cela, nous étudierons dans une première partie le contenu du Savoir absolu hégélien et l'avancée cruciale que la théorie de la vérité hégélienne apporte dans l'histoire de la philosophie et, par conséquent, à la philosophie de Kojève. Nous verrons ensuite que Kojève, à la suite de Nicolai Hartmann, affirme la valeur de réalité de la dialectique hégélienne en la restreignant au seul monde humain et, de ce fait, en l'excluant du monde naturel. Nous interrogerons alors plus précisément la transformation kojévienne que constitue le « dualisme ontologique » afin de voir que ce changement peut être compris comme une entreprise d'exclure toute idée de Dieu dans le système hégélien et, ainsi, de faire de l'homme la seule et unique puissance négatrice.

Enfin, dans un troisième chapitre qui sera l'aboutissement de notre travail nous nous appliquerons à comprendre la manière dont Kojève parvient à mettre en place un système philosophique à partir de sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* qui réinstaure le Savoir absolu sous une forme qui lui permette non pas seulement d'affirmer la possibilité de la révélation de la totalité de l'Être mais aussi (et surtout) de faire de l'athée le seul homme capable de procéder à cette révélation. Dans une première partie, nous étudierons l'anthropologie que Kojève déploie à partir de sa lecture du quatrième chapitre de la *Phénoménologie*. En faisant de l'homme un désir (c'est-à-dire un manque, un vide), Kojève va faire de l'homme un Néant qui ne sera pas un Néant pur mais qui sera la force négatrice au sein même de l'Être donné. Par l'affirmation que l'homme n'est pas seulement « Raison » mais aussi « Action », l'anthropologie de Kojève va parvenir à rendre compte de la transformation dialectique *concrète* du monde dans lequel vit l'homme ainsi que de lui-même. Nous verrons, ensuite, que cette définition de l'Homme comme *Action* permet à Kojève de mettre en place une théorie de la vérité à partir d'éléments acquis en 1931 mais auxquels manquait un critère de la vérité que Kojève trouvera justement dans l'*Action* de l'Homme. Nous pourrions alors voir dans une troisième partie que cette anthropologie de la négativité et cette théorie de la vérité kojévienne rendent toutes deux possible la mise en place du Savoir absolu qui réaffirmera les deux grandes thèses hégéliennes, à savoir l'identité du sujet et de l'objet et la définition du Vrai non plus comme *Substance* mais aussi comme *Sujet*. Enfin, nous verrons dans une quatrième et dernière partie que si le Savoir absolu répond à la question de la vérité de 1931, ce n'est pas seulement parce qu'il rend possible une connaissance discursive de l'Être et du réel dans sa *totalité*, mais surtout parce que, reposant entièrement sur la théorie de la

vérité de Kojève et étant la compréhension de toute l'*Histoire* de l'Homme comme le devenir du Savoir absolu, ce dernier parviendra à l'affirmation que seul l'athée peut atteindre la Sagesse au sens où lui seul peut révéler correctement la totalité de l'Être et du réel par son discours, en ce qu'il est le seul homme qui s'empare véritablement du critère de la vérité, c'est-à-dire qu'il est le seul à *travailler* et à *lutter* dans le monde.

Chapitre premier – *L'athéisme* : de la question de Dieu à la question de la vérité.

L'athéisme constitue le premier essai de formulation du système philosophique qu'a en vue Kojève et qu'il gardera jusqu'à sa mort non sans lui faire subir des modifications plus ou moins importantes mais sans jamais toucher au cœur même de son entreprise, c'est-à-dire à la motivation première qui le conduisit à rédiger un tel texte. En effet, Kojève affirme sa motivation de mettre en place une philosophie prenant la forme d'un système englobant, une philosophie qui doit être, *in fine*, une ontologie et qui comprend l'ensemble du savoir humain dans les différents rapports que l'homme a avec le monde (*monde* qui n'est pas conçu comme une entité séparée, mais comme constitutive de l'homme qui sera appréhendé comme « homme dans le monde »). C'est du moins ce que laisse entendre le plan établi par celui-ci en 1931 (plan qu'il rectifiera le 26 août 1933, soit la veille du début de son cours à l'EPHE sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel). Dès cette époque donc, Kojève possède la structure interne de sa philosophie : dégager une ontologie à partir d'une phénoménologie qui dévoile les deux grands types de positions par rapport au monde, à savoir l'athéisme et le théisme. Tout l'enjeu du texte que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de *L'athéisme* est alors de dégager les deux rapports au monde propres à l'athée et au théiste en insistant sur la radicale et profonde différence de ces deux rapports.

Cependant, nous pouvons nous interroger sur l'inachèvement de la rédaction qui ne représente, en définitive, qu'une infime partie de l'ensemble que

projetait Kojève. Seule la première partie de l'introduction est rédigée, laissant ouverte de nombreuses questions et reportant de nombreuses analyses à plus tard : la question ontologique n'est quasiment pas abordée et le travail phénoménologique inachevé. Pour quelle(s) raison(s) Kojève n'a-t-il pas achevé la rédaction de ce texte ? Pourquoi a-t-il laissé de côté une telle entreprise qui se voulait être son premier travail philosophique majeur, complet et personnel ?

La réponse à une telle question se trouve sans doute dans la rectification du plan que Kojève effectue en 1933. En effet, alors qu'en 1931 les deux postures (athée et théiste) sont analysées conjointement tout au long de son étude et que l'ontologie (que Kojève appelle alors « philosophie du non existant ») doit se déployer à partir de l'homme athée aussi bien que de l'homme théiste, le plan de 1933 délaisse totalement la position théiste au seul profit de l'athée ; à une phénoménologie de l'athée et du théiste se substitue une phénoménologie de l'athéisme et à une ontologie athée et théiste se substitue une ontologie de l'athéisme. Sans aucun doute, un tel déplacement en dit long sur les changements et les évolutions que Kojève a pu faire durant les deux années qui séparent ces deux plans ; le basculement vers une philosophie proprement athée marque la fin d'un questionnement sur le théisme qui occupa Kojève depuis ses plus jeunes années, mais aussi (de manière moins explicite) l'affirmation que la philosophie ne peut être qu'une philosophie athée, une philosophie de l'« homme dans le monde » sans aucune transcendance divine, un monde caractérisé par sa finitude ou l'« en dehors » n'est autre que le *rien*. Ce basculement nous montre le point central du problème auquel Kojève était confronté en 1931 : l'identification de la véritable posture dans le monde ou, en définitive, l'impossibilité dans laquelle il était de choisir entre une attitude athée ou une attitude théiste. L'inachèvement du

texte de 1931 provient donc, probablement, de ce *problème de la vérité* auquel Kojève est confronté et auquel sa volonté de bâtir un système philosophique cohérent se heurte. Car savoir lequel des deux, du théiste ou de l'athée, a raison, revient, en définitive, à savoir lequel des deux affirme la vérité, lequel de deux révèle correctement le monde par son discours. Mais comment procéder à une telle sélection ? Par quel critère jugerons-nous de la vérité de l'une ou de l'autre représentation du monde ? C'est justement à cette question que Kojève n'est pas en mesure de répondre en 1931, alors même qu'il est en possession de nombreux éléments qui vont le conduire vers la « solution ».

1.1 La question du théisme : « lieu commun » des recherches philosophiques du jeune Kojevenikov.

La question du théisme et plus généralement de l'attitude religieuse face au monde constitue un fil conducteur parmi les multiples travaux philosophiques de Kojève, et ce, de ses premières réflexions à son cours sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. À chaque fois, Kojève semble s'interroger sur la possibilité même de la position théiste en mettant en avant les contradictions ou les dysfonctionnements des systèmes philosophiques théistes. Sans aller dans le sens d'une lecture purement *a posteriori* qui relirait les premiers travaux de Kojève à la seule lumière de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, nous pouvons tout de même remarquer que les premières réflexions ainsi que l'évolution même de cette question sont orientées vers un dépassement nécessaire du théisme dans le but de construire un système philosophique cohérent, mais un dépassement qui se veut proprement hégélien, une *Aufhebung* qui conserverait dans la figure définitive et absolue de l'athée, les traits essentiels du théisme. Nous pouvons donc

comprendre les travaux kojéviens portant sur le théisme et plus particulièrement *L'athéisme* ainsi que *La philosophie religieuse de Vladimir Soloviev*¹ comme des tentatives de compréhension de la position théiste en vue de l'élaboration d'un système philosophique *athée* (même si le caractère *nécessairement* athée du système n'est explicitement affirmé par Kojève qu'en 1933 comme l'indique le nouveau plan proposé pour son système philosophique le 26 août 1933).

Nous évoquons, dans les premières pages de notre travail, l'influence fondamentale qu'a eu le milieu philosophique et intellectuel moscovite sur la pensée du jeune Kojève : sa préoccupation pour la question religieuse et spirituelle en est un écho frappant. Ainsi, dans le *Journal d'un philosophe* qui forme un ensemble plus ou moins cohérent de notes, de réflexions philosophiques, de pensées et de poésie rédigées par Kojève à partir de 1917 (le *Journal* fut perdu en 1920, mais Kojève entreprit la réécriture d'une partie des textes disparus dès cette date), la question religieuse s'impose comme un des thèmes majeurs de ses réflexions philosophiques. Comme l'indique Marco Filoni, parmi la multitude de plans et de schémas qui figurent dans ce *Journal* se trouve celui de *l'Expérience de la philosophie de la religion* « pour lequel nous ne savons toutefois pas s'il l'avait rédigé au moment de la perte de la valise ou s'il s'agissait seulement d'un projet »². Quoi qu'il en soit, il est tout à fait significatif que les premières réflexions philosophiques du jeune Kojève – qui, notons-le, est encore un adolescent à cette époque – soient dirigées vers le phénomène religieux et se trouvent être représentatives d'une volonté de compréhension de ce dernier. Cette

1 Texte qui fut au départ la thèse de doctorat soutenue avec Karl Jaspers en 1928 mais qui resta inédite faute de publication et que Kojève retravailla en 1932 afin d'obtenir le titre d'« élève diplômé » à l'EPHE avant de retravailler une dernière fois ce texte afin de la publier en 1934 et en 1935 sous le titre de « La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev ».

2 Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche*, p. 53.

même ligne directrice se retrouve aussi dans le projet d'une « philosophie de l'*in-existant* »³ que Kojève développe dans ce même *Journal* à partir de l'étude précise du bouddhisme. Son vif intérêt pour les pensées et les religions orientales est d'ailleurs pleinement représentatif des thèmes philosophiques qui lui importent et il mit autant d'ardeur à assouvir sa soif de savoir concernant les pensées orientales qu'il le fit, plus tard, pour la science « moderne ». Le thème de l'*in-existant* constitue le premier élément philosophique propre à Kojève et donc la première base à partir de laquelle sa volonté de bâtir un système philosophique s'élabore. Avec ce thème de l'*in-existant* que Kojève présente principalement dans le « Songe dans une bibliothèque »⁴ ainsi que, appliquée à une réflexion esthétique, dans « Sur la terminologie de la philosophie de l'*in-existant* »⁵, c'est la question de la négativité, d'un élément négateur au sein même de la subjectivité humaine qui est posée. Dépassant la simple opposition ontologique entre l'être et le non-être (Néant), la notion d'*in-existant* donne toute sa positivité à la négation qui se trouve être constitutive de la pensée même du sujet (et non plus le simple au-delà que l'on peut identifier à la mort). Malgré le caractère « obscur » de cette notion de l'*in-existant* que Kojève cherche à développer en 1920, nous pouvons d'ores et déjà discerner chez Kojève la volonté de dépasser le monisme parménidien de l'être dans son opposition au non-être et de faire une place (qui restera à déterminer) à la négativité au sein même de l'être. La question religieuse trouve sa place dans une telle notion de l'*in-existant* en ce que, comme le montrera Kojève

3 Pour une présentation plus détaillée de cette « philosophie de l'*in-existant* », voir Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche*, « II - De l'orient à l'occident » et Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, « II - L'exil ».

4 Alexandre Kojève, *Journal d'un philosophe*, IIIa, « Descartes et Bouddha », Varsovie, 12 juin 1920, Fonds Alexandre Kojève, Paris, BNF, Boîte 1, traduit et cité par Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche*, pp. 77-80.

5 Alexandre Kojève, *Journal d'un philosophe*, IIIa, « Sur la terminologie de la philosophie de l'*in-existant* », Rome, août 1920, Fonds Alexandre Kojève, Paris, BNF, Boîte 1, traduit et cité par Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche*, pp. 101-102.

dans *L'athéisme*, le théisme ou la position religieuse introduit l'idée d'un non-être qui ne serait pas un *rien*, un néant *pur*, mais quelque chose d'autre, autre que l'être, mais aussi autre que le non-être (en son sens parméniidien).

En définitive, la question religieuse et plus largement celle du théisme se pose chez Kojève d'une manière tout à fait classique si l'on a à l'esprit le contexte dans lequel le jeune philosophe grandit avant de prendre un tournant tout à fait nouveau. En interrogeant le contenu religieux d'un système philosophique comme celui de Vladimir Soloviev, ce n'est pas seulement les limites d'un tel système que Kojève met en exergue, mais aussi (et surtout) cette place particulière accordée à ce qui n'est ni l'être, le non-être – chez Soloviev ce sera l'*Absolu* – et à la manière dont ce « ni être, ni non-être » peut être ici-bas, dans ce Monde terrestre, dans un devenir proprement historique. La figure du dépassement de la métaphysique religieuse apparaîtra alors pour Kojève comme une absolue nécessité si l'on veut bâtir un système philosophique et c'est autour de ce dépassement de la métaphysique religieuse que viendra se nouer le problème de la vérité en 1931 et en 1933.

La nouveauté de ce projet philosophique entrepris en 1931 par Kojève réside justement dans l'introduction de la figure de l'athée face à celle du théiste, de cette figure dont nous pouvons deviner qu'elle constitue le dépassement de la figure du théiste et qui ne peut donc être comprise qu'à partir de ce rapport particulier qu'elle entretient avec le théiste. L'athée constitue l'une des deux réponses à la question de Dieu ; il est donc nécessaire que cette question soit posée et que soit examiné l'autre type de réponse (à savoir la réponse théiste) qu'il est tout aussi possible de formuler. Ce n'est donc qu'en rapport avec le théiste et

qu'en rapport avec la « question de Dieu »⁶ qu'il est possible de comprendre l'attitude athée. N'étant pas à même, en 1931, de penser ce dépassement du théisme par l'athéisme (la philosophie hégélienne, et c'est là notre thèse, lui donnera les outils nécessaires pour penser ce dépassement) Kojève se contente (mais la tâche est déjà immense) de poser les termes du débat (et donc du futur dépassement) en exposant conjointement les deux figures du théisme et de l'athéisme.

1.2 Phénoménologie et ontologie dans L'athéisme : « homme dans le monde » et « homme en dehors du monde », l'être et le non-être, le fini et l'infini.

Tout au long de l'investigation philosophique que constitue les quelques cent quarante pages de *L'athéisme*, Kojève adopte une attitude bien particulière dans la mise au jour de l'attitude théiste et de son versant négatif, l'attitude athée. Ce texte, particulièrement représentatif de l'état de la philosophie kojévienne en 1931, repose sur des présupposés philosophiques que Kojève ne détaille à aucun moment, laissant le lecteur souvent démuni face à une terminologie obscure et à des développements à la fois complexes et inachevés. De plus, nous retrouvons dans ce texte un trait particulier de l'écriture de Kojève que nous retrouverons dans tous ses écrits ultérieurs : l'absence quasi totale de références ou de citations renvoyant à d'autres auteurs auxquels il emprunte une notion, face auxquels il se positionne ou avec lesquels il dialogue sans que l'on sache très bien qui se cache derrière une allusion et comment Kojève se positionne lui-même face à ce dernier.

⁶ Alexandre Kojève, *L'athéisme*, Paris, Gallimard, 1998, p. 70 : « la négation de l'existence de Dieu [*i.e.* l'attitude athée] doit être une réponse à la question de Dieu. »

Parmi les rares philosophes cités (la plupart du temps dans des notes qui semblent plus être destinées à Kojève lui-même qu'à un supposé lecteur) deux noms attirent particulièrement notre attention : Husserl et Heidegger. Nous savons que Kojève, même s'il n'a suivi aucun cours de ces deux « maîtres » lors de ses études en Allemagne, n'est pas pour autant ignorant des principaux ouvrages des deux philosophes allemands ni, d'une manière plus générale, de la phénoménologie qui s'imposait de plus en plus dans le champ philosophique allemand et qui n'allait pas tarder à conquérir la France. De Heidegger, Kojève a sans aucun doute lu *Sein und Zeit* dont il fait mention explicitement dans ses cours sur Hegel, dans des contre-rendus publiés au cours des années 1930 ainsi que, de manière plus implicite, dans *L'athéisme*, notamment lorsqu'il aborde la question de l'« angoisse ». Malgré tout, le véritable dialogue avec la philosophie heideggerienne se fera à travers la lecture de Hegel où Kojève sera à la fois reconnaissant à Heidegger d'avoir réintroduit l'idée d'un dualisme ontologique tout en critiquant ouvertement la perte de la négativité que son champ lexical impliquait⁷. De Husserl, l'inventaire complet de la bibliothèque personnelle de Kojève fait par Marco Filoni⁸ nous indique que Kojève connaissait particulièrement bien la phénoménologie husserlienne en 1931. Il effectua en 1924, puis à nouveau en 1930, une lecture complète du *Logische Untersuchungen* (en trois volumes) ainsi que des *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Les *Méditations cartésiennes* sont également lues en juin 1931 (soit dans la première édition française parue chez Armand

7 Voir sur ce point Alexandre Kojève, « Note sur Hegel et Heidegger », *Rue Descartes*, No. 7, Logiques de l'éthique (Juin 1993), p. 37-41.

8 Marco Filoni, « La bibliothèque philosophique d'Alexandre Kojève », *Hommage à Alexandre Kojève*, Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003, Paris, Bnf, 207, pp. 105-132.

Colin). Ainsi, dire que Kojève s'interroge « en phénoménologue »⁹, comme le fait Dominique Pirotte, n'est pas dénué de sens si tant est que l'on précise ce qu'il y a de proprement « phénoménologique » dans la démarche de Kojève en 1931. Car étiqueter sans nuance Kojève de phénoménologue (ce que ne fait d'ailleurs pas Dominique Pirotte) occulterait définitivement les divergences fondamentales qui opposent l'entreprise kojévienne de 1931 à une phénoménologie, et ce, qu'elle soit husserlienne ou heideggerienne.

Dans quelle mesure Kojève est-il phénoménologue en 1931 ? À cette question, Dominique Pirotte nous donne un premier élément qui nous servira de point de départ dans notre recherche. En effet, elle ajoute dans le but de caractériser ce qu'elle entend par phénoménologue : « c'est-à-dire en évacuant le plus possible toute considération d'ordre psychologique ou doctrinal »¹⁰. Entendu de cette manière, Kojève est bien « phénoménologue » en ce qu'il pose une nette distinction entre psychologie et phénoménologie et se positionne clairement dans le second groupe. En ce sens, il propose bien une étude phénoménologique ou philosophique des attitudes athées et théistes et non pas une psychologie du sentiment religieux chez le théiste. Son analyse du théiste et de l'athée est avant tout une description du « tonus du donné », c'est-à-dire de la manière dont l'homme prend conscience (ou saisit intentionnellement, pour reprendre une terminologie husserlienne) de quelque-chose dans une position donnée, et non pas une analyse du « contenu de l'état psychique à qui le contenu est donné ». Le « tonus » n'est ni le « contenu » du donné, ni l'état psychique de l'homme à qui est donné ce contenu.

9 Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, PUF, 2005, p. 31.

10 *Ibid.*, p. 31.

Tout au long de *L'athéisme*, Kojève entreprend une description « phénoménologique » qui repose avant tout sur une certaine conception de l'homme. Dénonçant l'absurdité de tout solipsisme mais aussi tout idéalisme qui appréhenderait l'homme (ou une conscience) en dehors de sa réalité, Kojève présente l'homme comme étant uni de manière indissoluble au monde dans lequel il vit. Comme il le précise, toute philosophie (et donc toute phénoménologie, qui est la partie proprement descriptive de la philosophie) doit prendre comme point de départ ce fait premier : « moi et non-moi se tiennent sur un même plan de réalité chosiste », « l'homme n'est pas donné à lui-même dans le vide, mais dans un monde »¹¹. De plus, l'homme et le monde (c'est-à-dire le moi et le non-moi dans la terminologie de Kojève) sont dans un rapport d'interaction constant qui fait de ces deux éléments un tout homogène qu'est l'« homme dans le monde ». En effet, l'homme et le monde sont en interaction « dès le commencement »¹² ; le monde ne fait pas face à l'homme comme quelque chose qui lui serait totalement hétérogène mais, bien au contraire, le monde se donne à l'homme comme une chose sur laquelle il peut exercer son « influence » et inversement¹³. L'homme agit sur le monde tout comme le monde agit sur l'homme et ce fait essentiel de l'interaction entre l'homme et le monde se présente, en premier lieu, à l'homme

11 A. Kojève, *L'athéisme*, p. 77.

12 *Ibid.*, p. 93.

13 Cette idée, qui sera absolument majeure lors de la lecture que Kojève proposera de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel apparaît ici comme l'élément le plus central de l'anthropologie de Kojève. Ce n'est donc pas par hasard si, dans sa lecture de Hegel, Kojève insiste si fortement sur l'importance de la Lutte et du Travail qui sont, en définitive, deux types d'interactions dans le devenir anthropogène de l'homme. De plus, il est absolument frappant de voir (comme nous le ferons dans la seconde section de notre travail) que c'est à partir de cette idée d'interaction que Kojève pensera la question de la vérité que ce soit comme la coïncidence du concept et de l'être que comme le nécessaire dépassement du théisme par l'athée (ces deux points n'étant que les deux faces de la question de la vérité telle qu'elle se pose chez Kojève). Seulement, ce qui manque à cette métaphysique de l'interaction et à cette anthropologie, c'est justement la négation constitutive de l'acte humain que Kojève placera au cœur de son anthropologie dans sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

au travers de la « connaissabilité » du monde, c'est-à-dire par le fait que le monde se donne à l'homme comme quelque chose qu'il peut connaître discursivement. L'idée majeure qui se trouve derrière cette interaction exprimée par la « connaissabilité » est que l'interaction « ne s'épuise pas dans l'interaction physique »¹⁴, qu'un autre « mode » d'interaction – peut-être plus profond ou plus originel – unit l'homme et le monde. De ce fait, l'homme se présente comme « homme dans le monde », c'est-à-dire que l'interaction « réunit l'homme et le monde en un seul tout, sous un certain rapport, un tout *homogène* [nous soulignons]. »¹⁵. L'homogénéité du tout que constitue l'« homme dans le monde » indique que par delà la différence toujours présente entre l'homme et le monde ceux-ci forment un *tout*, c'est-à-dire qu'ils « sont au même niveau » en tant qu'ils participent du « même mode d'être »¹⁶ (ce mode d'être étant justement l'ensemble spatio-temporel dans lequel l'homme et le monde interagissent, l'action de l'homme sur le monde ne se faisant qu'à l'intérieur de ce tout spatio-temporel homogène). En définitive, ce que présente Kojève comme étant le point de départ de sa démarche descriptive (ou phénoménologique) c'est le fait essentiel que l'homme, lorsqu'il prend conscience de lui-même, se comprend comme « homme dans le monde » et que cette compréhension n'est elle-même possible que par le fait essentiel de l'interaction de l'homme et du monde.

Ce qui intéressera alors Kojève (et constituera la partie descriptive de son système), c'est la manière (que Kojève appellera *tonus*) dont l'homme prendra

14 *Ibid.*, p. 94.

15 *Ibid.*, p. 94.

16 *Ibid.*, p. 109.

conscience de l'être¹⁷ ou de la « réalité chosiste »¹⁸. Ainsi, le *tonus* du donné de l'« homme dans le monde » à lui-même sera le *tonus* de la « tranquille intimité familière »¹⁹ (*Vertrauheit*) étant données la profonde stabilité et certitude dans lesquelles l'homme se trouve concernant son mode d'être. À l'inverse, le donné de la finitude (c'est-à-dire de la mort) de l'« homme dans le monde » se fera dans le *tonus* de l'« angoisse ». En ce sens, le *tonus* du donné n'est pas le *contenu* du donné qui, pour ce cas, est celui de l'« homme dans le monde » ou, pour le cas du donné au théiste de lui-même comme « homme en dehors du monde » (comme nous le verrons par la suite), le divin. Cependant, même si nous comprenons très bien la différence admise entre le *tonus* du donné et le *contenu* du donné, il nous est plus difficile de comprendre la différence qu'il y a entre la description du *tonus* et la description de l'*état psychique*.

Même si cette distinction est admise tout au long de *L'athéisme*, Kojève semble quelque peu hésitant lorsqu'il cherche à la préciser. Sa réponse à la question de la différence « entre la description d'un tonus et la description d'un contenu psychologique »²⁰ (qu'il prend soin de faire sur un mode hypothétique²¹) récuse, en premier lieu, l'idée que « la célèbre « parenthèse » »²² husserlienne suffise pour distinguer la description du tonus de la description de l'état psychique. Car cette « parenthèse », cette *epochè* phénoménologique, qui consiste à exclure le jugement en l'existence du monde dans la démarche

17 Il ne faut pas comprendre l'« être » que vise Kojève au sens heideggerien. Si l'on souhaite traduire ce terme dans la terminologie employée dans *Sein und Zeit*, il faudrait bien plutôt l'appeler « étant ».

18 Comme l'indique à juste titre Laurent Bibard, (*L'athéisme*, note 3, p. 77-78) ce terme sera remplacé par celui de « réalité objective », d'abord partiellement dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, puis totalement dans *Le Concept, le Temps et le Discours* ainsi que l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*.

19 *Ibid.*, p. 110.

20 *Ibid.*, note 164, p. 252.

21 *Ibid.*, note 164, p. 252 : « peut-être peut-on dire ce qui suit [...] »

22 *Ibid.*, note 164, p. 252.

phénoménologique, conduit la philosophie husserlienne à un « idéalisme » que Kojève critique et critiquera ouvertement et qui ne donne une valeur au monde pour le moi transcendantal. En effet, l'*epochè*, telle que Husserl la présente dans les *Méditations cartésiennes*²³, permet de distinguer les sciences « positives » ou « objectives » comme la biologie, l'anthropologie ou la psychologie de la phénoménologie en ce que ces premières étudient l'homme en tant qu'il est « dans le monde »²⁴, au milieu d'autres hommes, alors que la phénoménologie, dans sa recherche d'une évidence apodictique, « inhibe la valeur existentielle du monde objectif et par là l'exclut totalement du champ de nos jugements »²⁵. Ainsi, le réel, tel que le comprend le phénoménologue husserlien, n'existe que lorsqu'il est saisi, que lorsqu'il fait l'objet d'une visée intentionnelle de la conscience. Le monde n'a de valeur qu'en tant qu'il est appréhendé par une conscience et le moi transcendantal (notion suprême de la phénoménologie husserlienne) a toute sa valeur aux yeux de Husserl du fait même qu'il est radicalement indépendant du Monde. Or, comme l'indique Kojève, « il n'est pas possible de décrire le donné du réel en excluant la réalité du donné »²⁶. La « parenthèse » husserlienne n'est qu'un « reste d'idéalisme »²⁷ qui ne peut que conduire, au mieux, à « l'« objectivité de l'historien » »²⁸ et, au pire, à la déviance idéaliste des textes ultérieurs de Husserl. Pour Kojève, il est hautement improbable de chercher à comprendre l'homme séparément du monde dans lequel il existe. Bien au contraire, l'homme doit être compris dans l'interaction constante qui le lie

23 Rappelons que Kojève a ce texte particulièrement à l'esprit lorsqu'il écrit *L'athéisme* puisqu'il le lit en juin 1931 et achève la rédaction de son texte le 14 octobre 1931.

24 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947, p. 53 : « La vie psychique, dont parle la psychologie, a toujours été conçue comme vie psychique *dans le monde*. »

25 *Ibid.*, p. 53.

26 A. Kojève, *L'athéisme*, note 164, p. 252.

27 *Ibid.*, note 164, p. 252.

28 *Ibid.*, note 164, p. 252.

absolument au monde comme un tout homogène et que représente la notion d'« homme dans le monde ». Avec la « parenthèse », le philosophe (qui se veut être aussi phénoménologue) ne peut comprendre le donné dans sa « réalité » mais seulement dans la valeur purement idéale que la conscience lui donne. Décrire le « *tonus* du donné », comme se propose de le faire Kojève, exige, d'une part, de comprendre l'homme dans son interaction irréductible qu'il a avec le monde et, d'autre part, de donner à ce tout de l'« homme dans le monde » une valeur de réalité pleine et entière sans laquelle un tel travail descriptif n'aurait plus aucun sens. Dans cette critique de la « parenthèse » husserlienne que propose Kojève, ce n'est pas seulement sa capacité à distinguer la description du *tonus* de la description de « l'état psychique » qui est mise en doute, mais aussi l'intérêt même qu'une telle « parenthèse » peut présenter pour la démarche proprement descriptive de la philosophie, c'est-à-dire pour la phénoménologie.

Nous revenons donc à la même question : comment distinguer la description du *tonus* de la description de l'état psychique ? Kojève essaie alors de distinguer le *tonus* de l'état psychique à partir des deux démarches différentes que sont celles du psychologue et du phénoménologue. À l'inverse du psychologue qui « part de l'homme vivant en tant qu'un tout »²⁹ (c'est-à-dire que sa description du *tonus* n'est qu'une partie de l'ensemble que forme l'homme vivant) le phénoménologue part quant à lui « du contenu » (c'est-à-dire de ce qui est donné et il décrira la manière dont ce contenu est donné), l'homme n'étant pour lui que « ce à qui est donné ce contenu et seulement cela » tandis que l'état psychique représente l'« environnement » de ce *tonus*. Ainsi, le psychologue décrit l'ensemble psychique de l'homme dont le *tonus* n'est qu'une partie, tandis

²⁹ *Ibid.*, note 164, p. 252.

que le phénoménologue décrit la manière dont un contenu particulier est appréhendé par l'homme, mais ce, en dehors de toute considération d'ordre émotionnel, pulsionnel, etc. En partant du contenu, le phénoménologue ne s'intéresse donc qu'à la manière dont celui-ci (ce contenu) est appréhendé c'est-à-dire au *tonus* du donné de ce contenu et non au tout psychologique de l'homme et à la manière dont le donné de ce contenu fonctionne dans le tout psychologique de l'homme. En ce sens, le travail de description des différents *tonus* dans lesquels sont donnés les différents contenus que Kojève entreprend de décrire dans *L'athéisme* relève bien d'un travail phénoménologique. Nous pouvons donc dire que le Kojève « phénoménologue » décrit les *tonus* dans une neutralité absolue concernant la dimension émotionnelle ou doctrinale qu'implique son objet d'étude.

La question du donné de Dieu à l'« homme dans le monde » constitue, sans doute, le point le plus important et le plus épineux de l'entreprise qui est celle de Kojève dans *L'athéisme*. Toute la difficulté se trouve dans le fait que Dieu, compris comme radicalement « autre » que l'homme et le monde, ne peut être donné par la seule voie de l'« homme dans le monde » ; le « tout-autre » qu'est Dieu pour l'homme et le monde implique que l'« homme dans le monde » puisse être donné autrement que comme « homme dans le monde ». Mais comment l'homme peut-il être donné à lui-même autrement que comme ce qu'il *est* ? Pour répondre à une telle question, Kojève recherche un fait existant dans le monde qui démontre la possibilité d'un tel donné à l'homme de quelque chose qui est radicalement autre que lui et le monde et ce fait n'est autre que la *mort*³⁰. Dans le

30 La mort est ici conçue, pour le théiste, comme la limite (la « frontière ») entre la vie et autre chose tandis que, pour l'athée, elle n'est que la « différence » entre le « quelque chose » (que constitue l'homme et le monde) et le *rien*. Elle occupe donc, dès 1931, une place centrale dans la philosophie de Kojève en ce qu'elle constitue l'élément proprement humain dans lequel

donné de la mort à l'« homme dans le monde », l'homme appréhende quelque chose qui n'est ni le *moi*, ni le *non moi* (le monde) ; il lui est donné l'« homme en dehors du monde » qui est radicalement autre que l'« homme dans le monde ». Kojève identifie dans ce donné de l'« homme en dehors du monde » la « voie vers Dieu »³¹ en ce que c'est par ce donné de l'« homme en dehors du monde » à l'« homme dans le monde » que ce dernier se pose la question de Dieu et qu'il y répond soit positivement (théiste) soit négativement (athée)³². Pour le théiste, dans le donné de l'« homme en dehors du monde » lui sera donné Dieu alors que, pour l'athée, le donné de l'« homme en dehors du monde » à lui-même sera le Néant. La différence radicale entre l'athée et le théiste se présente donc à partir du donné de l'« homme en dehors du monde » mais aussi dans la manière même dont chacun des deux s'appréhende lui-même. L'athée est donné à lui-même de l'« extérieur », c'est-à-dire que l'athée est donné à lui-même dans son intime connexion avec le monde comme un ensemble s'opposant au *rien*. Ce donné de l'« extérieur » de l'athée à lui-même est un donné de sa propre finitude, de son caractère radicalement limité par le *rien* qu'il perçoit dans sa mort. Ainsi, pour Kojève, à l'athée seul est donné le fini et le limité dans le donné de lui-même. À l'inverse, le théiste est donné à lui-même de l'« intérieur » en ce qu'il est donné dans son opposition au monde (nous pouvons dire que ce donné de l'« intérieur » se situe à un niveau inférieur du donné de l'« extérieur » qui dépasse cette simple

l'homme se révèle à lui-même comme fini, c'est-à-dire comme libre – du moins pour l'athée.

31 *Ibid.*, p. 103.

32 D'une certaine manière, comme l'indique Kojève, l'expérience de la mort constitue pour chaque homme l'occasion de se découvrir athée ou théiste. Cf. *L'athéisme*, p. 186 : « Dans le donné de sa mort dans le tonus de la terreur, l'homme peut devenir théiste, mais il peut aussi de ce fait même devenir athée : dans ce donné l'homme se pose la question de Dieu et y répond d'une façon ou d'une autre. Tout théiste, y compris celui qui durant sa vie ne se rend pas compte de son théisme, se découvre comme tel dans la terreur de la mort, et c'est également seulement celui qui sait être vraiment athée qui se découvre comme tel dans cette terreur. »

opposition entre l'homme et le monde) et non dans son opposition au rien. Car pour le théiste (ou le non-athée) la mort n'est pas seulement la différence ou la limite entre l'être et le rien mais le passage de l'être à l'être-autre. Même si pour le théiste la mort intervient dans le monde comme le non-être qui le transit, cette mort se fait sur un fond d'infini et d'illimité, d'une part, en ce que la mort est toujours celle d'un vivant particulier et non pas de l'ensemble du monde pour lui et, d'autre part, parce que son propre être ne s'anéantit pas absolument dans le *rien* mais prend un mode d'être radicalement différent, un être-*autre* qui est celui de l'« homme en dehors du monde » dans lequel il sera dans une interaction homogène avec le divin. Dans le donné de soi-même, l'athée et le théiste sont donc radicalement différents, et ce, aussi bien dans la manière dont ils sont donnés à eux-mêmes (de l'intérieur pour le théiste ou de l'extérieur pour l'athée) que dans le contenu de ce donné (c'est-à-dire l'*intuition* de ce donné). Ainsi, alors que pour le théiste Dieu est « quelque chose » et que ce « quelque chose » lui est donné dans le donné même de sa propre finitude, pour l'athée, Dieu est un « Néant » car pour celui-ci la question de ce qu'est Dieu (de sa caractérisation) ne se pose même pas, il n'est pas, il est un *pur* Néant.

Cependant, comme l'indique Kojève lui-même à la suite de ses considérations sur la démarche phénoménologique, la partie descriptive de la philosophie ne constitue qu'une première étape à laquelle doit succéder une *analyse* que Kojève qualifie d'une « transposition de la description dans la sphère de l'inexistant ou du « logique », et qui pose la question « *warum ?* ». »³³. Cette seconde partie que nous pouvons appeler *ontologique* (à condition de ne pas y

33 A. Kojève, *L'athéisme*, note 164, p. 253.

voir une ontologie au sens heideggerien³⁴ du terme) se présente avant tout dans *L'athéisme* comme la considération de ce qu'est ontologiquement Dieu, d'une part pour le théiste, et d'autre part pour l'athée. Nous voyons que l'ontologie, telle qu'elle se présente en 1931, est avant tout une ontologie du Néant (pour l'athée) ou de l'infini (pour le théiste), Kojève ne se posant la question de l'être qu'à partir de ce néant ou de ce rien qu'il a dégagé dans la description de l'athée et du théiste. L'être sera appréhendé par Kojève comme le fini et c'est cette finitude qui sera justement constitutive de sa différence avec le non-être. En transposant le débat entre l'athée et le théiste en des termes ontologiques, Kojève voit que ce débat peut se lire comme « le débat ontologique sur l'être et le non-être ou sur le fini et l'infini »³⁵. Et il nous semble que ce n'est qu'en posant ce débat ontologiquement que celui-ci devient inévitable et que la question de la vérité devient centrale pour la philosophie en ce que le philosophe doit être en mesure d'identifier qui de l'athée ou du théiste révèle correctement le monde.

1.3 La question de la vérité : l'athée, le théiste et le philosophe.

La question de la vérité n'est pas anodine dans le développement philosophique que représente *L'athéisme* ; il nous apparaît même qu'elle constitue la question centrale de ce texte et, plus généralement, de tout le projet philosophique de Kojève. En premier lieu, nous voyons que cette question se pose dès la première partie du système³⁶ qu'a en vue Kojève en 1931 et que ce système

34 L'ontologie, telle que la conçoit Kojève en 1931, n'est pas ontologie heideggerienne qui poserait le *sens* de l'Être mais bien plutôt une *logique* dans laquelle il est possible de transposer des débats qui apparaissent sur le plan phénoménal. En ce sens, dès 1931, l'ontologie de Kojève est bien plus proche d'une « ontologie » hégélienne (*Logik*) que de l'ontologie heideggerienne.

35 A. Kojève, *L'athéisme*, p. 200.

36 Première partie qui n'est rien d'autre que le texte publié sous le nom de *L'athéisme* et qui fait présentement l'objet de notre réflexion.

même a pour but de répondre à cette question. Dans la dernière page du texte dans lequel Kojève annonce la suite de son travail, le cinquième chapitre est présenté comme devant « poser, sinon résoudre la question de la vérité en ébauchant les traits fondamentaux de la philosophie athée »³⁷. Cependant, ce cinquième chapitre n'ayant jamais été écrit par Kojève, nous ne pouvons que nous contenter d'hypothèses concernant la réponse qu'il aurait pu proposer. Mais avant d'en venir à cette partie de notre analyse, il nous faut voir de quelle manière Kojève pose cette question de la vérité dans *L'athéisme*, pourquoi elle se pose dans le projet philosophique kojévien de 1931 ainsi que la raison pour laquelle il ne fut pas en mesure d'y apporter une réponse ni d'achever son « système » philosophique à cette date.

Kojève aborde la question de la vérité dans une note³⁸ alors qu'il en vient à l'étude du donné à lui-même du non-athée (ou du théiste) en indiquant immédiatement qu'il ne règlera pas cette question ici-même : « Je laisserai par la suite ouverte la question de savoir qui a raison, de l'athée ou du théiste, c'est-à-dire laquelle des deux descriptions de l'homme dans le monde est adéquate. »³⁹. Ainsi, la question de la vérité peut se comprendre comme la question de savoir qui de l'athée ou du théiste possède l'image *vraie* du monde, lequel des deux décrit *réellement et correctement* ce qui *est*. Il est particulièrement intéressant (et important concernant notre propos) de noter que ce sera dans ces termes qu'apparaîtra à nouveau la question de la vérité à partir de 1933 mais, cette fois, sans qu'elle apparaisse comme un problème, sa résolution étant sous-entendue dans le développement même du « système » philosophique. Il est tout aussi

37 *Ibid.*, p. 207.

38 *Ibid.*, note 141, pp. 242-244.

39 *Ibid.*, note 141, p. 242.

important que noter que c'est la première fois que Kojève formule cette question (il ne nous semble pas qu'elle se soit posée, même de manière implicite, dans les précédents écrits de Kojève). Répondre à une telle question revient, en définitive, à répondre à la question de savoir qui révèle correctement le monde par son discours ou quel discours révèle correctement le monde. Mais pourquoi une telle question se pose-t-elle inévitablement pour Kojève ?

Si la question de la vérité se pose nécessairement, c'est avant tout parce que différentes visions du monde existent et que certaines d'entre elles sont strictement antinomiques. Même si l'existence de l'athéisme et du théisme dans ce monde est la preuve évidente que leur antinomie n'anéantit pas leur existence (même si, parfois, l'une peut faire preuve d'une volonté destructrice envers l'autre), cela n'a rien à voir avec la question de la vérité telle qu'elle est posée philosophiquement : « Mais le fait de l'existence de théistes dotés d'une véritable intuition théiste est incontestable, et ne dépend pas de la réponse à cette question [la question de la vérité] »⁴⁰. Ce n'est que lorsqu'elle est posée philosophiquement (c'est-à-dire ontologiquement) qu'une telle antinomie devient parfaitement insoutenable et que la question de la vérité s'impose nécessairement. Si le débat est celui entre l'être et le non-être ou entre le fini et l'infini, nous voyons bien qu'il est absolument nécessaire de résoudre cette question si l'on souhaite développer un système philosophique cohérent : se comprendre comme radicalement fini ou comme radicalement infini, comme étant face au néant ou comme étant face à l'être-autre, sont deux choses qui ne peuvent cohabiter au sein d'un même système sauf à le rendre parfaitement incohérent et absurde. Car comment l'être pourrait-il être à la fois fini et infini au sein d'un même système philosophique ?

40 *Ibid.*, note 141, p. 242.

Comment le non-être pour l'un (l'athée) pourrait-il être l'être-autre pour l'autre (le théiste) ? En devenant un débat ontologique, le débat entre l'athée et le théiste devient donc un débat philosophique et se pose inévitablement pour celle-ci en ce que la philosophie, car elle ne peut pas comprendre ontologiquement les deux points de vue, elle ne peut constituer la totalité de ces deux positions. La philosophie ne peut donc être qu'une philosophie athée ou une philosophie théiste, et non les deux à la fois. Quant à savoir laquelle des deux elle doit être, c'est toute la question face à laquelle Kojève se trouve confronté.

Cette question de la vérité est proprement philosophique et va marquer une scission entre la figure de l'homme « vivant » et celle du philosophe. En effet, l'athée et le théiste en tant qu'hommes vivants ont tous deux résolu cette question et il est, de plus, indéniable que l'intuition athée pour l'athée et théiste pour le théiste est appréhendée comme *vraie* par chacun d'eux. Le fait même pour l'athée comme pour le théiste de vivre « pleinement » dans le monde signifie pour eux avoir répondu (ou plutôt de s'être positionné, d'avoir pris un point de vue particulier) à la question de Dieu. Ainsi, dans la vie du théiste, le donné du divin est un fait incontestable qui est toujours présent pour lui, tout comme le donné du Néant est un fait incontestable pour l'athée : vivre pleinement signifie donc, aussi bien pour l'athée que pour le théiste, s'être positionné face à l'opposition entre le théisme et l'athéisme, avoir choisi son « camp » en ayant adopté l'un des deux points de vue. Pour saisir cette idée qu'en vivant l'homme a « [toujours] déjà résolu »⁴¹ la question de la vérité, Kojève introduit l'idée d'« interprétation » qu'il définit ainsi : « Interpréter veut dire traduire, traduire en langage de l'action, de la

41 *Ibid.*, note 141, p. 243.

vie. »⁴². L'athée, en interprétant son intuition comme *vraie* (ou bien l'intuition du théiste comme *fausse*) vit en tant qu'athée et il est pleinement athée que parce qu'il interprète comme vraie son intuition et donc que parce qu'il mène une vie d'athée⁴³. Mais en prenant un point de vue particulier, en choisissant son camp, l'homme non-philosophe ne prend en compte qu'une seule intuition en refusant l'existence de l'autre. Pour l'athée, par exemple, il n'y a que son intuition qui existe et qu'il interprète correctement (c'est-à-dire comme vraie) tandis que l'intuition théiste n'est qu'une illusion. Dans chaque camp, il n'y a donc qu'une seule intuition qui existe et non deux comme c'est véritablement le cas au sens où l'une des deux intuitions est toujours dévaluée comme *fausse* ou *illusoire*. Ainsi, aborder cette question en tant que philosophe ne peut se réduire au fait de l'aborder en tant qu'homme vivant. Même si le philosophe vit pleinement (comme l'athée et le théiste) le simple fait de vivre (c'est-à-dire de prendre position, de se placer « à un point de vue ») ne peut faire de lui un philosophe. Le philosophe, puisqu'il est aussi un « homme vivant » a déjà résolu la question de la vérité en tant qu'il a déjà interprété les intuitions athée et théiste comme vraies et comme fausses (ou inversement) mais une telle interprétation n'est pas philosophique car « la réponse philosophique est différente de celle de la vie (*Philosophie ist keine*

42 *Ibid.*, note 141, p. 243.

43 Les éléments que nous donne Kojève pour comprendre une telle idée sont bien maigres. Nous pouvons, malgré tout, essayer de dégager quelques pistes qui pourraient être intéressantes dans notre démarche philosophique. La vie complète – ou pleine – de l'athée serait une vie marquée par la finitude et la liberté : son action n'aurait un sens qu'ici-bas, c'est-à-dire dans le monde. Peut-être l'athée trouvera-t-il justement dans l'Histoire un sens à son action ? Concernant le théiste, il semble évident que toutes ses actions « dans le monde » sont dirigées vers l'« en dehors », vers cet « autre » auquel la mort lui donnera accès. Dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, cette question de l'Action et du cadre dans lequel elle se produit aura une importance de premier ordre ; car ce que Kojève critiquera ouvertement chez le théiste, c'est justement cette transcendance de l'action qui ne s'accomplit jamais pour le monde proprement humain et social, mais vers l'« en dehors », vers le divin ou le transcendant. En identifiant l'athée à l'homme pleinement *humain*, Kojève indiquera l'absolue nécessité que l'action se fasse *dans* et *pour* le monde humain, c'est-à-dire social et historique.

Weltanschauung). »⁴⁴ Le philosophe ne doit justement « pas se placer « à un point de vue » donné (*keine Stand-punkt-philosophie*) »⁴⁵, il « n'interprète pas l'intuition, mais la décrit tout comme il décrit l'interprétation qu'il en donne »⁴⁶ ce qui est la première partie proprement *phénoménologique* du système philosophique kojévien. Le philosophe doit justement partir du fait qu'il existe deux intuitions qui sont interprétées différemment par les partisans de chaque camp et se demander, par la suite, laquelle de deux intuitions est *vraie* car en se demandant lequel de l'athée ou du théiste révèle correctement le monde dans son discours, le philosophe se demande bel et bien laquelle des deux intuitions est la *vraie* en ce qu'elle révélerait *correctement* le monde. Cependant, si Kojève se pose justement ici la question de la vérité en dissociant la réponse du philosophe de celle de l'homme non-philosophe, c'est parce que, selon lui, la philosophie s'est seulement contentée d'y répondre non-philosophiquement en partant à chaque fois d'une seule et unique intuition et non de deux :

S'il s'agit d'une intuition unique simplement interprétée par le théiste et par l'athée, ce qui est en vue est la totalité une que la philosophie a en vue lorsqu'elle pose la question de la « vérité ». Si, comme cela semble peu probable, c'est le cas, il n'y a que « ma » philosophie (voir « *meine System...* » de Schelling, et également Fichte) [c'est-à-dire des philosophies singulières]. Dans ce cas, la philosophie de la philosophie est l'« histoire » de la philosophie, soit dans l'esprit d'un Hegel, soit dans celui de (la) *Psychologie der Weltanschauung*, ce qui est moins sympathique. Si la philosophie est « au-dessus » de toute contradiction (par exemple entre le théisme et l'athéisme), alors au bout du compte, il ne reste plus rien ; il ne reste que le rien en tant que réponse à la question de la « vérité ». Et si c'est le cas, on retrouve le bouddhisme, c'est-à-dire encore (un) *Standpunkt*.⁴⁷

Si il n'y a qu'une seule intuition interprétée différemment, chaque philosophie prend partie pour une certaine intuition, chaque philosophie n'est que l'élaboration conceptuelle d'une certaine intuition, d'une certaine image du monde qui serait celle du philosophe. Chaque philosophie serait alors un système cohérent mais qui

44 *Ibid.*, note 141, p. 243.

45 *Ibid.*, note 141, p. 242-243.

46 *Ibid.*, note 141, p. 243.

47 *Ibid.*, note 141, p. 243.

ne développerait qu'une seule interprétation, qui ne serait que la philosophie de M. X développant l'interprétation de M. X (qu'elle soit l'interprétation athée de l'intuition théiste, l'interprétation théiste de l'intuition, etc.). Ainsi, en partant d'une seule intuition, nous sommes conduits à ne trouver que des « philosophies singulières » c'est-à-dire des philosophies qui présentent le point de vue d'un homme particulier que l'on peut appeler philosophe. Or, une telle philosophie singulière ne résout pas la question de la vérité : si elle la résout, c'est comme un simple homme vivant et non comme un philosophe au sens où il ne se pose à aucun moment la question de savoir laquelle des *deux* intuitions est vraie. Mais ici, Kojève nous indique que la philosophie qui part d'une seule intuition tend aussi à une certaine *totalité* en se posant la question de la vérité. Cette philosophie *totale* est ce que Kojève appelle ici « philosophie de la philosophie ». Cette « philosophie de la philosophie » a pour objet la philosophie même, c'est-à-dire les différentes philosophies « singulières », les différentes *Weltanschauungen* qui jalonnent l'histoire de la philosophie et consiste en une forme de reprise de ces différentes philosophies dans un ensemble qui sera ordonné téléologiquement comme chez Hegel, dans le cadre d'une *Psychologie der Weltanschauung* comme chez Jaspers ou dans celui d'une *Weltanschauungsphilosophie* comme chez Dilthey. Mais dans les trois cas, le résultat ne semble pas convaincre Kojève le moins de monde. En partant d'une seule intention, nous sommes inévitablement conduit à faire de chaque philosophie singulière une *Weltanschauung* et de tout système philosophique cherchant à englober ces différentes visions du monde un *tout* dans lequel la question de la vérité ne se pose pas philosophiquement. Que ce soit dans la *Weltanschauungsphilosophie* d'un Dilthey ou dans la *Psychologie der Weltanschauung* de Jaspers, la question de la vérité ne se pose pas (comme chez

Jaspers) ou ne se pose que comme un historicisme c'est-à-dire que comme un relativisme historique. En cherchant à englober les différentes interprétations dans un système, ces philosophies ne proposent qu'une simple énumération des différentes visions du monde possible sans jamais s'interroger sur la vérité même de ces visions du monde. Car même si une *Weltanschauungsphilosophie* affirmera que telle intuition est vraie à telle époque donnée, une telle affirmation ne résoudra en rien la question de la vérité puisqu'elle n'y répondra pas *absolument* mais seulement relativement à une époque donnée. Au final, poser la question de la vérité pour de telles philosophies (ou « pseudo philosophie »⁴⁸ pour reprendre l'expression par laquelle Kojève désigne la philosophie de Dilthey et de ses successeurs) revient à répondre « rien » en tant que, pour elles, aucun point de vue ou intuition ne peut être identifié comme étant la vraie image du monde. Or, comme le souligne Kojève, répondre par le « rien » à une telle question de la vérité n'est rien d'autre que d'affirmer une fois de plus un simple point de vue. Ces philosophies, en ne posant pas la question philosophiquement c'est-à-dire en ne partant pas de *deux* intuitions et en ne posant pas le débat entre l'athée et le théiste en des termes ontologiques se placent « au-dessus de toute contradiction » parce qu'elles n'identifient même pas la contradiction. Nous le voyons, une telle position faussement philosophique face à la question de la vérité ne peut que conduire Kojève à affirmer qu'il n'y est même plus question de la « vérité » du tout pour ces philosophies :

Peut-être en philosophie n'y-a-t-il pas de question sur la « vérité », partant, ni vérité ni mensonge ; si la vérité est une coïncidence de la pensée avec l'objet, alors en philosophie il n'y a pas d'« objet », elle est « l'objet même » (*die Sache selbst*) ;

48 Alexandre Kojève, Compte rendu de « Alfred Delph, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg, Herder & Co, 1935 », dans *Recherches philosophiques*, 1935-1936, Paris, Boivin et Cie, p. 417.

alors, une vraie philosophie est justement la « vie complète » incluant aussi la philosophie même.⁴⁹

En effet, l'objet de la « philosophie de la philosophie » n'est autre que les philosophies singulières qui ont été proférées au cours du temps c'est-à-dire les différentes pensées qui ont été produites tout au long de l'histoire humaine. Dans un tel cas de figure, la philosophie devient son propre objet en ce qu'elle se présente comme une pensée de la pensée, comme une manière de penser la pensée. En supposant que la vérité se définit comme une adéquation de la pensée et de l'objet (ou du sujet et de l'objet) nous voyons ici qu'il ne peut être question de vérité ; pour que l'on puisse parler de vérité, il faudrait que la philosophie ait un véritable objet qui soit autre qu'elle-même, or, ici, la philosophie ne se présente que comme la mise en ordre de différentes pensées, c'est-à-dire le classement de différentes interprétations d'une seule et unique intuition. De plus, en s'affirmant comme une *Weltanschauung*, comme un point de vue *particulier*, la philosophie ne fait rien d'autre qu'interpréter une intuition comme le faisait l'homme vivant non-philosophe ; elle se résumerait alors à la simple « vie complète » de l'homme philosophe et ne serait alors même plus une « philosophie » proprement dite.

Cependant, rappelons bien qu'une telle analyse repose sur le fait que toutes ces philosophies partaient d'une seule intention et non des *deux* existantes. Si la question de la vérité ne se pose pas pour une philosophie ou si cette dernière n'est pas à même d'y répondre c'est parce que son point de départ est faux ou, du moins, ne prend pas en compte le fait central qu'il y a *deux* intuitions différentes. Pour Kojève, même s'il vient de faire la démonstration qu'une philosophie partant d'une seule et unique intuition ne parviendra jamais à répondre à la question de la vérité, la question de la vérité se pose nécessairement pour une philosophie qui partirait

49 A. Kojève, *L'athéisme*, note 141, p. 243.

de l'existence de *deux* intuitions. En admettant l'existence de deux intuitions différentes, la philosophie ne se résume plus à une simple interprétation ou au catalogue des différentes interprétations possibles mais se doit de juger quelle *intuition* est vraie et laquelle est fausse en ne se plaçant à aucun point de vue particulier. Ainsi, la question de la vérité telle qu'elle se pose pour le philosophe ne consiste pas à interpréter l'unique intuition que l'on prend comme point de départ mais à partir du fait qu'il y a deux intuitions existant dans le monde et que l'une des deux est fausses.

L'enjeu d'une telle question serait alors de trouver un critère permettant d'identifier l'image *vraie* du monde afin de mettre en place une philosophie athée ou une philosophie théiste. Mais un tel critère semble faire défaut à Kojève en 1931. Si il est question d'adéquation entre l'image du monde et le monde réel, comment évaluer cette adéquation ? Sur quelle base peut-on affirmer que l'une des deux intuitions est fausse et que l'autre est vraie ? Ainsi, ce qui manque à Kojève pour répondre à cette question de la vérité n'est autre qu'un critère de la vérité qui lui permettrait de juger quel discours révèle correctement le monde. Mais pour cela, il faut bien évidemment savoir ce qu'est le monde mais aussi ce qu'est l'homme qui sera amené à révéler discursivement le monde. Selon nous, si Kojève ne possède pas de critère de la vérité pour répondre à cette question alors même qu'il va mettre en place dans *L'athéisme* les premiers éléments de ce qui constituera sa théorie de la vérité à partir de 1933, c'est parce que son anthropologie et sa métaphysique ne rendent pas possible la mise en place d'un tel critère.

1.4 Le concept et le réel.

Dans *L'athéisme*, Kojève esquisse les éléments de ce que nous pouvons appeler une théorie du concept en partant d'une analyse du « rapport entre l'universel et l'individuel, entre le concept et l'objet »⁵⁰. Cette théorie repose sur l'idée que seul quelque chose d'individuel peut être tué (c'est-à-dire que seul quelque chose de fini peut s'anéantir dans le rien) et interroge la permanence du concept d'une chose qui semble indifférent au « meurtre » de la chose dont il est le concept (le fait de briser une assiette au sol – le « meurtre » de l'assiette – ne détruit pas le concept « assiette »). Ainsi, le concept nécessite la finitude de l'objet dont il est le concept, c'est-à-dire qu'un objet ne peut être décrit conceptuellement que si il est fini c'est-à-dire que si il « meurt ». Pour Kojève, le concept équivaut, dans ce cas, au meurtre de la chose qu'il désigne. Mais qu'entend-il par une telle affirmation ? Tout son raisonnement repose sur l'idée que le concept équivaut au non-être de la chose, c'est-à-dire à « l'être moins l'être »⁵¹ de cette chose. Nous pouvons, en effet, comprendre le concept de l'assiette comme le non-être de cette assiette en ce que ce concept renvoie à l'assiette comme la négation de l'être de cette assiette. Or, pour que l'*être* (ou l'*existence*) puisse être enlevé à l'Être, pour que l'homme puisse révéler discursivement cet Être par un Concept, il faut que cet Être soit fini au sens où il faut que cet Être puisse se détacher de son existence empirique (c'est-à-dire mourir) pour venir se fixer dans un Concept. Tout comme la « connaissabilité » de l'assiette repose sur sa finitude, l'homme ne peut connaître conceptuellement que ce qui est fini, que ce qu'il peut tuer. Nous voyons ici que cette idée de la nécessaire finitude de l'objet connu conceptuellement oriente d'ores et déjà le système philosophique de Kojève vers une philosophie

50 A. Kojève, *L'athéisme*, note 105, p. 231.

51 *Ibid.*, note 105, p. 252.

athée ; car s'il nous est possible de connaître que ce qui est fini, alors un quelconque Dieu infini échapperait à jamais à notre connaissance au sens où nous ne pourrions rien en dire. Mais comment une telle négation de la chose peut-elle s'opérer ?

Afin de pleinement développer cette idée, Kojève va faire intervenir une notion primordiale pour sa philosophie : celle du *devenir*. Lorsque l'on part de la finitude d'une chose comme de sa mort potentielle, on ne dit pas que cette chose meure constamment, mais qu'elle est toujours potentiellement morte. Cela veut dire, d'une part, que la chose est essentiellement définie comme finie (ou comme mortelle) mais, d'autre part, qu'à chaque instant cette chose meurt *en un certain sens*. À chaque instant, quelque chose meurt dans la chose étant donné que ce qu'elle est maintenant (t_0) n'est pas ce qu'elle était à « $t-1$ » ou à « $t-2$ », ce que Kojève exprime lorsqu'il écrit : « Chaque objet meurt en effet en cessant d'être « cet objet à un instant donné », car « cet objet » à l'instant suivant n'est plus le même objet. »⁵². L'idée centrale qu'introduit Kojève est donc celle du *devenir* : chaque objet, chaque chose, chaque individu devient, c'est-à-dire qu'à chaque instant quelque chose en lui meurt et quelque chose de nouveau se crée. Et si chaque chose est un devenir, c'est justement parce qu'elle est finie et donc mortelle, le devenir n'étant qu'une mort continue, que l'ensemble des morts successives de la chose. Mais comment se fait-il que la chose garde son *unité* malgré son anéantissement continu dans le non-être ? C'est justement parce que la chose est dans le monde et plus particulièrement parce qu'elle est dans le *temps* qu'elle existe en tant que devenir. Kojève définit le temps comme

52 *Ibid.*, note 107, p. 232.

« l'identification du divers qui reste identique à soi dans son anéantissement »⁵³, c'est-à-dire comme l'*identité du différent*. En tant qu'elle *est* dans le temps, la chose reste identique à elle-même, elle *est* au-delà de sa différence inhérente à son propre devenir. Ainsi, si l'on conçoit comme le fait Kojève chaque chose comme un devenir temporel, cette chose même se trouve être imprégnée de non-être au sein même de son identité en ce que son devenir est une création incessante d'être et un anéantissement incessant de son être dans le non-être. À chaque instant, la chose s'engouffre dans le non-être tout en se maintenant dans son être. Le devenir, en plus d'être la manière même dont l'être *est*, est aussi « la réalisation du concept de l'objet »⁵⁴. L'être moins l'être qu'est le concept est justement l'unité de ce qui se détache sans cesse de la chose dans son devenir même puisque même si la chose meurt, change, se transforme, le concept, quant à lui, reste parfaitement identique et révèle toujours cette chose soumise au changement. On voit donc que chaque chose n'a pas besoin de mourir entièrement au sens d'un anéantissement complet dans le *rien*, d'une disparation complète du monde en tant que vivant, pour être comprise conceptuellement mais qu'elle doit être temporelle au sens où son existence doit être comprise comme un devenir dans lequel elle reste identique à soi tout en étant transie de différence.

Cependant, cette première mise en place de notions telles que le *devenir*, le *temps* et le *concept* est encore très fragile chez Kojève ; les développements de ces notions sont quasi inexistantes dans son texte pour que nous puissions analyser en profondeur et même comprendre correctement ces notions dans l'utilisation qu'il en fait. Il apparaît néanmoins que Kojève aborde cette question du concept sans

53 *Ibid.*, note 94, p. 227.

54 *Ibid.*, note 107, p. 232.

jamais la connecter à une quelconque question de la vérité ; si le Concept est la révélation discursive de l'Être, Kojève ne pose à aucun moment la question de la vérité d'un tel Concept c'est-à-dire de l'adéquation du Concept et l'Être. Dans son analyse du rapport entre le Concept et l'Être, la question de leur adéquation est oubliée au seul profit d'une étude de la condition de possibilité de parler d'une chose c'est-à-dire de détacher l'Être de son existence empirique pour la révéler discursivement par un Concept. De ce fait, il n'est pas étonnant que Kojève n'aborde pas la question d'un quelconque critère de la vérité puisque la question de la vérité ne se pose même pas dans le rapport du Concept et de l'Être.

Tout l'enjeu de ces questions pour Kojève réside sans aucun doute dans la négation qui s'opère au niveau de l'être pour rendre possible la survenue du concept. Les quelques lignes dans lesquelles Kojève parle du *temps* qu'il présente comme cette puissance de négation ne sont pas suffisantes pour pouvoir identifier ce temps à une force proprement naturelle ou à une force humaine. Malgré tout, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'en parlant du *temps*, Kojève entend déjà cette forme particulière et proprement humaine du temps qu'il appellera *histoire* à partir de 1933. En effet, nous avons vu que l'interaction de l'homme et du monde faisait du monde quelque chose de « connaissable » pour l'homme. Or, Kojève identifie ici le temps comme la puissance négatrice qui rend possible la compréhension conceptuelle d'une chose. Il nous est donc possible d'identifier le temps dont parle ici Kojève à un certain résultat de l'interaction de l'homme et du monde. À ce titre, il nous semble que si Kojève prend l'exemple d'une assiette dans son analyse du concept, ce n'est pas le fruit d'un pur hasard : d'une part, l'assiette est un produit du travail humain et, d'autre part, le « meurtre » de l'assiette est un acte proprement humain, c'est l'homme et lui seul qui peut briser

une assiette en tant qu'acte volontaire de sa part. Il serait bien plus difficile de penser le meurtre d'un arbre par l'homme (même s'il est parfaitement possible de la penser) et strictement impossible de penser le meurtre d'une assiette par un chien ou un arbre. Bien plus, peut-on dire que l'arbre *devient* en tant que tel ? Que son être est transi par le non-être et que le temps est pour lui l'identité du différent ? Il semble donc que la compréhension conceptuelle qui est proprement humaine est rendue possible par l'homme du fait de son interaction avec le monde. Cependant, Kojève ne semble pas faire directement le lien entre l'action de l'homme sur le monde et l'idée d'une puissance de négation qui serait à l'origine du temps : l'homme n'est pas défini comme une puissance négatrice (ou comme un néant) mais bien plutôt comme l'être auquel serait opposé le non-être et l'interaction de l'homme et du monde est avant tout abordée comme un fait originel et permanent. Selon nous, si Kojève n'est pas en mesure de faire de l'homme cette puissance négatrice, ce *temps* qui ferait d'une chose présente quelque chose de passé et qui rendrait possible sa conceptualisation, c'est parce qu'il ne possède pas une anthropologie qui définirait l'homme comme une pure puissance négatrice comme cela sera le cas à partir de 1933. De plus, en n'éclairant pas totalement la manière dont le concept est rendu possible par une négation qui pourrait peut-être provenir de l'action humaine, Kojève ne peut pleinement s'attaquer à la question de savoir sur quel critère il nous est possible de juger de la véracité de tel concept et, par conséquent, de répondre à la question de la vérité proprement dite. Pour bien comprendre cela, il nous faut remonter aux fondements de son système philosophique qui se trouve, selon nous, dans *L'idée*

*du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*⁵⁵, texte dans lequel Kojève met justement en place son idée de l'interaction entre l'homme et le monde ainsi qu'un réalisme qui orientera toute sa philosophie à venir.

1.5 Réalisme phénoméniste et métaphysique de l'interaction.

L'orientation de Kojève vers le champ scientifique, profondément marquée dans les premières années de son arrivée à Paris, n'est pas un hasard et ne s'est pas fait indépendamment de son projet de mettre en place un système philosophique. Si Kojève s'intéresse tant aux nouvelles théories physiques qui apparaissent à cette époque, c'est avant tout (comme il l'indique à son oncle Vassily Kandinsky en février 1929⁵⁶) parce qu'il y décèle une possible voie à partir de laquelle son système philosophique pourrait prendre forme. Mais si Kojève juge nécessaire de passer par le domaine scientifique avant de mettre en place son système, ce n'est pas tant parce qu'il lui faut étudier les différentes régions de l'être avant d'entreprendre une présentation de la totalité du monde réel et concret qu'a en vue son système, mais avant tout parce qu'il se servira des éléments dégagés dans cette étude comme modèle pour l'ensemble de son système. C'est donc à partir de l'analyse du rapport particulier que le sujet entretient avec son objet dans la physique moderne que Kojève va mettre en place les éléments fondamentaux de sa philosophie, notamment l'idée centrale de

55 Alexandre Kojève entreprend la rédaction de *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* dans le but d'obtenir le titre de Doctorat d'Etat *es Lettres*. Le projet, d'abord accepté par Abel Rey, fut finalement refusé et le texte de Kojève ne fut donc publié à titre posthume qu'en 1990. La première version de ce texte, en russe, est datée du 12 mai 1931. La version définitive, en français, sera rédigée du premier juin 1932 au 20 octobre 1932.

56 A. Kojève, « Deux lettres inédites d'Alexandre Kojève à Vassily Kandinsky », dans *Kandinsky. Album de l'exposition. Grande galerie, 1^{er} novembre 1986 – 28 janvier 1987*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1984, Lettre du 3 février 1929, p. 65 : « Maintenant je m'occupe surtout d'étudier les mathématiques, auparavant j'étudiais la philosophie orientale. Tout ça, bien sûr, étant le moyen dont le but est un « système » philosophique. »

l'interaction du sujet et de son objet qui sera celle de l'homme et du monde dans la connaissance conceptuelle. Nous verrons qu'en définitive, la qualification de « réalisme phénoméniste » que Kojève emploie à propos de la physique moderne peut tout aussi bien s'appliquer à son propre système philosophique.

Le premier mouvement particulièrement significatif que Kojève opère dans son étude sur la physique moderne réside dans la mise en avant du « sujet » dans la connaissance scientifique (et que Kojève élargira à la connaissance en général). En effet, à l'inverse de la physique classique dont l'un des plus grand tort fut qu'« elle n'avait pas posé la question relative au *sujet* de l'expérience et à son interaction avec l'objet »⁵⁷, la physique moderne redonne au sujet une importance quasi égale à l'objet dans la considération de l'expérience physique. Le principe de base de la physique moderne est, pour reprendre les mots de Léna Soler, que « toute connaissance est connaissance *d'un sujet* et doit en conséquence être rapportée à ce sujet »⁵⁸. Face à un sujet de type mathématique que prônait la physique classique, le sujet physique de la physique moderne se situe sur le même plan que son objet, ils « appartiennent tous deux à la même région ontologique et sont homogènes quant à leur qualité et leur « manière d'être ». »⁵⁹, c'est-à-dire que le sujet et l'objet appartiennent au même monde, à la même réalité, et que cette même appartenance va s'expliquer par une interaction entre les deux systèmes. L'expérimentation physique (et plus particulièrement dans la domaine de la physique atomistique ou quantique) n'est pas simplement l'acte de

57 A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, Librairie générale française, 1990, p. 164.

58 Léna Soler, « Les apports d'Alexandre Kojève à la philosophie des sciences contemporaines », Tome 5 (2001), No. 1, p. 75. Nous signalons que cet article est aussi publié dans Michel Bitbol et Jean Gayon, *L'épistémologie française, 1830-1970*, Paris, Matériologiques, 2015, « Alexandre Kojève et l'épistémologie », p. 343-360.

59 A. Kojève, *L'idée du déterminisme*, p. 276.

connaissance d'un sujet sur un objet qui reste parfaitement indifférent à cet acte ; bien au contraire, le fait même de l'expérimentation consiste en une *interaction* entre le sujet et l'objet qui ne laisse pas l'objet tel quel mais le transforme. Le fait même de cette interaction entre le sujet et l'objet dans l'expérimentation oblige le physicien à prendre en compte cette interaction (et donc les deux pôles qui la composent) dans sa compréhension de l'expérience puisque la chose qu'il observe dans son expérimentation est le produit de son interaction avec l'objet observé. Le sujet, au même titre que l'objet, fait donc partie du phénomène qu'est l'expérience. Et pour appuyer une telle conception, Kojève met en avant les travaux fondateurs de la physique moderne, et notamment l'article de Heisenberg de 1927 (« Über den anschaulichen Inhalt Quantenmechanik ») dans lequel il introduit le principe d'incertitude ou d'indétermination. Ce principe postule l'impossibilité « de mesurer *simultanément* avec une précision absolue deux variables canoniques conjuguées »⁶⁰, c'est-à-dire que l'on ne peut connaître exactement, au sein d'une même expérimentation, la vitesse ainsi que la position d'une particule. Pour connaître la position d'une particule, le physicien éclaire le système observé ; or une telle exposition à la lumière interfère avec le système observé en modifiant la vitesse de la particule. Le physicien ne peut donc connaître simultanément ces deux variables étant donné que l'observation de l'une interfère avec l'observation de l'autre. Mais cette interaction entre le sujet et l'objet ne se fait pas seulement dans le sens que nous venons de voir (interaction du sujet vers l'objet) mais aussi comme une interaction *de l'objet vers* le sujet, et plus particulièrement sur l'instrument de mesure utilisé. Ainsi, l'objet n'est pas connu « en soi » par le sujet, mais c'est bien le résultat de l'expérimentation qui

⁶⁰ *Ibid.*, p. 145.

est connu, c'est-à-dire le fait, réel et concret, de l'interaction du sujet observant avec son objet observé.

Une telle analyse de la physique moderne conduit Kojève à l'affirmation du profond *réalisme* des théories quantiques, mais un réalisme qu'il faudrait entendre au sens d'un *phénoménisme* :

Ainsi, si en comparant l'interprétation proprement physique à l'interprétation « réaliste » métaphysique traditionnelle (monde en soi) nous pouvons l'appeler « phénoméniste », nous devons l'appeler « réaliste » quand nous la comparons à l'interprétation positiviste (idéaliste), pour laquelle l'être équivaut à la connaissance, à la sensation en particulier.⁶¹

Ainsi, la physique (que Kojève entend dans son acception « moderne » qui, elle seule, se comprend véritablement comme science possédant un objet particulier et déterminé) se comprend comme un « *réalisme phénoméniste* » en ce qu'elle étudie, non pas l'objet tel qu'il est « en soi », c'est-à-dire en dehors de toute interaction, dans sa propre essentialité, mais le résultat de l'interaction entre le sujet et l'objet ou, plutôt, le phénomène particulier que constitue l'interaction d'un sujet observant avec un objet observé dans l'expérimentation. Mais ce réalisme qui offre une place toute particulière au sujet dans la prise en compte du donné de l'expérimentation n'est pas à comprendre comme un positivisme pour lequel l'objet est tel qu'il apparaît au sujet dans la connaissance et se réduit entièrement à cela (d'où l'emploi du terme idéaliste par Kojève, au sens où le positivisme accorde une valeur à l'objet qu'en tant qu'il est *connu* par un sujet) ; bien au contraire, ce qui est connu est parfaitement *réel* étant donné qu'il est le résultat de l'interaction entre le sujet et l'objet ou, comme l'écrit Kojève, « la réalité du « phénomène » est tout aussi indépendante du sujet gnoséologique que celle de la « chose en soi ». »⁶² De cette manière, Kojève résout en un sens tout à fait

61 *Ibid.*, p. 276.

62 *Ibid.*, p. 169.

nouveau le débat entre le réalisme et l'idéalisme qui animait le champ philosophique et épistémologique depuis plusieurs décennies. Prenant appui sur le monde physique que conçoit la physique moderne, Kojève met en avant le fait même de l'interaction du sujet physique avec son objet dans l'expérimentation comme une relation créatrice d'un phénomène *réel*, observable et connaissable qui apporte toute sa réalité à la chose observée par un sujet. Et pour Kojève, ce « réalisme phénoméniste » n'est pas seulement valable pour la science moderne ou classique, mais il semble qu'il puisse s'étendre à tout type de connaissance.

En effet, il nous semble que c'est à partir de cette idée d'interaction entre le sujet connaissant et l'objet connu que Kojève mettra en place la notion d'« homme dans le monde » compris comme interaction de l'homme et du monde dans *L'athéisme*. Kojève tire du réalisme phénoméniste proprement scientifique (ou, pour être exact, physique) l'idée fondamentale que l'homme est toujours dans un certain rapport, dans une certaine relation avec le monde (ou la réalité objective) dans lequel il se trouve. Bien plus, le fait même que ce monde lui apparaisse comme connaissable suppose ce rapport particulier, cette « interaction » que Kojève décrira dans *L'athéisme*. L'homme n'est pas seulement dans le monde mais il le connaît ; le fait même que l'homme connaisse le monde signifie donc qu'il interagit d'une certaine manière avec celui-ci et que sa connaissance porte non pas sur le monde *en soi* mais bel et bien sur le résultat de cette interaction. Or, n'est-ce justement pas ce que contenait la théorie du concept que proposait Kojève ? Si le concept est le résultat d'une négation de l'Être, cela veut bien dire que ce qui est connu n'est pas l'Être *en soi* mais le résultat de l'interaction entre le sujet connaissant (l'homme) et l'objet connu (l'Être). Car même s'il semble évident pour tout philosophe que l'homme est pris dans un monde, le rapport de l'homme et du

monde n'est pas un simple lien passif mais bien plutôt un véritable rapport qui se donne en premier lieu comme une interaction physique. Voici sans doute la grande idée de Kojève qui sera pleinement déployée à partir de 1933 : l'homme n'est pas seulement présent au milieu du monde, il le transforme. Comme nous venons de le voir concernant la connaissance en physique, le fait même que l'homme cherche à connaître un objet engendre une transformation de celui-ci et crée, à proprement parler, le phénomène qui sera étudié. Ainsi, si le monde se donne comme connaissable pour l'homme, c'est parce lui et le monde sont intimement liés dans une interaction qui donne toute sa réalité à ce que Kojève appelle l'« homme dans le monde ». Ni l'homme, ni le monde ne peuvent être pris séparément, voilà sans doute le noyau du réalisme phénoméniste de Kojève : ce qui est vraiment *réel* est le résultat de l'interaction entre l'homme et le monde.

Cependant, une transposition du réalisme phénoméniste en philosophie ne saurait résoudre la question de la vérité que se posera Kojève quelques mois plus tard. Certes, nous pourrions dire que la position athée est *véritable* en ce qu'elle accorde toute son attention à l'interaction de l'homme et du monde et à cela seulement ; mais cela n'explique pas pour autant que la connaissance que possède l'athée de cette interaction soit *vraie*. Le réalisme phénoméniste de Kojève possède en philosophie la même limite qu'il possédait lors de son application aux sciences : de même que le travail philosophique de Kojève ne jugeait pas de la validité de la connaissance scientifique, il ne peut juger de la validité de la connaissance conceptuelle. En définitive, le réalisme phénoméniste ne fait que décrire le rapport particulier qui est celui d'un sujet connaissant avec son objet, mais il ne sert en aucun cas à établir la *vérité* de cette connaissance. Face à l'obstacle que constituera la question de la vérité dans *L'athéisme*, Kojève devra

remanier son concept d'interaction en en faisant, non plus seulement la manière particulière dont l'homme est en rapport constant et originel avec le monde, mais le critère même de la vérité ; ce qui est connu par l'homme sera le résultat de l'interaction entre l'homme et le monde, mais ce sera, de plus, dans cette interaction même que résidera la *vérité* de la connaissance conceptuelle. Or, ce sera justement avec Hegel que Kojève sera en mesure de radicaliser cette interaction, de substituer ce concept, qui garde comme cadre limite l'homogénéité du rapport entre l'homme et le monde, au concept d'*Action*, compris comme *Lutte et Travail* par la mise en place d'une anthropologie qui fera de l'homme un pure puissance négatrice. En définitive, ce qui manque à Kojève en 1931 dans sa compréhension de l'interaction entre l'homme et le monde n'est autre que la *négation* propre à l'action humaine qui deviendra le critère même de la vérité.

Ainsi, c'est à partir d'une étude de la physique moderne et, plus particulièrement, du rapport entre le sujet et l'objet qui s'y joue que Kojève met en place son idée que la connaissance du monde par l'homme suppose une interaction de ces deux entités. Mais si Kojève a mis en place ce qui sera la base de sa théorie de la vérité de 1933, il ne possède pas le critère de la vérité qui résoudra le problème de l'athée et du théiste. Cependant, même si cette question de la vérité reste en suspens pour Kojève du fait même qu'il n'a pas mis en place une véritable théorie de la vérité, une chose semble néanmoins certaine en 1931 : seule une philosophie athée apparaît comme possible et un système philosophique doit nécessairement être une philosophie *athée* ou ne pas être.

1.6 Vers une philosophie athée : L'homme libre et la conscience de soi comme conscience de sa liberté.

Dans la perspective qui est celle de Kojève en 1931, pour que la philosophie soit pleinement une philosophie athée, elle doit avant tout affirmer que seule une philosophie athée est possible, c'est-à-dire qu'une philosophie théiste est en soi une contradiction. Nous venons de voir que Kojève ne résout pas dans *L'athéisme* cette question de l'élection de la philosophie athée comme la seule philosophie possible. Mais cela ne nous empêche pas d'essayer d'entrevoir ce qu'aurait pu être une telle philosophie athée, ni pourquoi la philosophie athée est la seule possible.

Pour Kojève, l'athée se distingue radicalement du théiste en ce qu'il est donné à lui-même de l'« extérieur », c'est-à-dire comme fini, limité et s'opposant au *rien*. Cette finitude propre à l'homme, l'athée l'appréhende dans le phénomène de la mort, dans cet anéantissement définitif et absolu dans le *rien*. Mais en plus d'être donné comme *mortel*, l'athée est donné à lui-même comme « suicidé potentiel »⁶³ ; d'une part, en ce que sa propre mort est pour lui quelque chose de toujours potentiel, qui peut survenir à tout moment, mais aussi parce qu'il est en mesure de décider lui-même de sa mort, il peut lui-même se donner la mort et ainsi s'anéantir dans le *rien*. C'est là le sens du suicide que Kojève présente comme « la fin consciente et volontaire de l'existence « de l'homme dans le monde »⁶⁴ ». La possibilité du suicide se trouve être, pour l'homme et plus particulièrement pour l'athée, le fait même de sa liberté. Ainsi, la finitude de l'athée fait de lui un individu libre. Un *individu* en ce que sa finitude comprise en

63 A. Kojève, *L'athéisme*, p. 158.

64 *Ibid.*, p. 158.

tant que différence entre l'être et le non-être fait de lui quelque chose d'existant et non un *rien*⁶⁵. Libre en ce qu'il est fini⁶⁶, c'est-à-dire *mortel*, et parce qu'« il décide librement s'il doit être ou ne pas être »⁶⁷. L'athée est donc l'homme pleinement libre et qui a pleinement conscience de sa liberté. Car si la « différence » est la conscience de l'être (donc la conscience de l'être dans sa différence avec le non-être) alors la conscience de cette « différence » est la conscience de soi : « « différence » = conscience de l'être ; conscience de la « différence » = conscience de la conscience (de l'être) = conscience de soi »⁶⁸. En tant que donné à lui-même (c'est-à-dire en tant que conscience de soi), l'athée a donc conscience de sa propre liberté et se saisit lui-même comme absolument libre : sa liberté (= finitude) lui apparaît comme le fait premier de son être, comme ce qu'il a de plus essentiel. Développer une philosophie athée peut donc signifier pour Kojève développer une philosophie de la finitude et de la liberté reposant sur une ontologie de la différence entre l'être et le non-être.

Mais pourquoi la philosophie doit-elle nécessairement être une philosophie athée ? Le théiste n'est-il pas lui-même libre et conscient de sa liberté ? La question de la liberté du théiste est un thème récurrent dans la pensée de Kojève : il l'aborda avant 1931 à propos de la philosophie religieuse de Vladimir Soloviev et elle est présentée, dans *L'athéisme*, comme l'un des deux problèmes que soulève le théisme. Premièrement, le théisme est problématique en ce que, contrairement à l'athéisme, il subordonne l'existence de l'homme à une entité supérieure puisque

65 *Ibid.*, note 116, p. 234 : « L'être n'est différent du non-être qu'en tant que fini (plus précisément, c'est sa finitude qui constitue précisément cette différence) et il est fini en tant qu'existant, c'est-à-dire en tant qu'individuel. Tout ce qui est fini est individuel et tout ce qui est individuel est fini. Tout l'être est donc individuel et tout ce qui est individuel fait partie de l'être. »

66 *Ibid.*, note 136, p. 240 : « On peut dire que l'homme n'est libre que parce qu'il est transi de non-être, ou parce qu'il est de part en part mortel et fini. »

67 *Ibid.*, p. 158.

68 *Ibid.*, note 133, p. 239.

« l'homme existe non pas en vertu de sa liberté, mais uniquement en tant que créé par Dieu »⁶⁹, ce qui implique que l'homme théiste n'est fini qu'en tant que différent de Dieu. Deuxièmement, se pose dans le théisme le problème de « la coexistence de la liberté de l'homme et de la liberté de Dieu »⁷⁰. Face à un Dieu créateur, la liberté de l'homme est, d'une certaine manière, toujours dépendante de Dieu. Face à la liberté de l'athée que l'on pourrait qualifier de *totale* ou d'*absolue*, la liberté du théiste n'est qu'une liberté limitée, dépendante du divin. Si le théiste agit, ce n'est qu'en vertu de la toute puissance divine qui rend possible un tel acte. Or, si la finitude (et la liberté) est identifié comme le caractère proprement humain, si l'homme est justement homme parce qu'il peut choisir librement d'être ou de ne pas être du fait même de sa finitude, alors il semblerait que l'homme véritablement *humain* soit l'homme athée en ce qu'il est pleinement libre et pleinement conscient de cette liberté qui lui est essentielle. Cette idée sera absolument déterminante dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* lorsque Kojève abordera la question du nécessaire dépassement du théisme par l'athéisme et de la figure proprement *humaine* que représente l'athée.

Nous voyons donc que dès 1931, Kojève a les éléments essentiels de sa philosophie athée conçue comme une anthropologie de la finitude et de la liberté ainsi qu'une ontologie de la différence entre l'être et le non-être. Les bases de la philosophie et de l'anthropologie développées à partir de 1933 sont donc déjà posées, si ce n'est que la perspective dans laquelle Kojève se situe en 1931 semble le conduire à un échec concernant une possible résolution de la question de la vérité qui se traduirait par l'élection de la philosophie athée comme la seule

69 *Ibid.*, note 142, p. 244.

70 *Ibid.*, note 142, p. 244.

philosophie possible. Et si la philosophie de Kojève semble échouer en 1931, c'est avant tout par l'inachèvement de son système que l'interprétation de la philosophie hégélienne viendra parachever.

En octobre 1931, lorsque Kojève écrit les dernières lignes du manuscrit que nous connaissons sous le titre de *L'athéisme*, plus de questions semblent ouvertes que dans les toutes premières pages. Ce qu'il concevait comme la première présentation complète de son système philosophique s'est transformé, en réalité, en un réseau complexe de notes dans lesquelles Kojève s'interroge et avance des hypothèses bien plus qu'il n'affirme ou ne répond aux questions soulevées. Mais parmi toutes les questions et tous les problèmes que Kojève soulève, une a particulièrement attiré notre attention en ce qu'elle constitue le nœud même autour duquel la philosophie de Kojève se bloque. L'importance de la question de la vérité que Kojève présente comme la question de savoir qui de l'athée ou du théiste a raison (lequel des deux possède l'image *vraie* du monde) tient au fait qu'elle conduit directement à s'interroger sur ce qu'est la philosophie. Car poser la question de la vérité, c'est poser la philosophie soit comme un point de vue, soit comme la prise en compte de la totalité des points de vue, soit comme l'identification du seul et unique point de vue *vrai* (qui n'est alors plus un « point de vue » mais la révélation discursive du réel). Mais si la philosophie se donne la prétention d'être en mesure d'identifier le vrai et de l'exprimer par un discours cohérent, à partir de quel critère est-elle en mesure de procéder à une telle identification, à une telle sélection des points de vue ? Face à cette ultime question, Kojève ne semble pas en mesure d'apporter une réponse convaincante, l'inachèvement de son travail pouvant être compris comme l'aveu de son échec à

résoudre ce problème faute d'une théorie de la vérité qui seule est en mesure de débloquent la situation.

D'une manière plus générale, nous avons vu que Kojève met en place, malgré tout, des éléments qui prendront une place absolument décisive dans sa lecture de la *Phénoménologie* de Hegel et dans la mise en place de son système philosophique qu'il présentera comme la réactualisation du système hégélien. Ces éléments, tels que l'essentielle liberté de l'homme athée, le rapport originel de l'homme et du monde dans l'interaction formatrice d'un ensemble homogène, le temps comme identité du différent, le devenir comme réalisation du concept, apparaissent comme des pistes que Kojève se fixe pour objectif de développer plus amplement ultérieurement. Il sera pour nous frappant de voir qu'il développera effectivement ces éléments à partir de 1933, et ce, non plus de manière allusive ou hypothétique, mais comme les points centraux de son système philosophique. Tout l'enjeu de notre travail va donc consister à voir comment la « rencontre » avec Hegel va permettre à Kojève de donner une dimension nouvelle à ces éléments et, par la résolution de la question de la vérité de développer son propre système philosophique qui ne se réduira pas une simple reprise ou à un simple exposé de la philosophie hégélienne.

Chapitre II – Un système hégélien amputé : le déicide kojévien.

Confronté à un problème qui semble indépassable, Kojève s'est trouvé comme arrêté net dans la mise place d'un système philosophique original et singulier. Cependant, cet échec – tout comme le refus de sa thèse par Abel Rey – ne l'a pas pour autant éloigné de la philosophie ni de sa recherche *du* système qui viendrait clore des années de réflexion. Poussé par son ami Alexandre Koyré, Kojève retravaille sa thèse sur Vladimir Soloviev dans le but de pouvoir lui-même enseigner à l'EPHE. De plus, il suit les cours de cet autre exilé russe portant sur la philosophie religieuse de Hegel. Contact décisif avec une philosophie qui ne l'avait pas marqué ou plutôt, qu'il n'avait pas comprise¹ et envers laquelle il fut dans un premier temps critique² avant d'en proclamer la grandeur ; c'est dans la continuité de ces cours que Kojève inscrira sa propre lecture de la *Phénoménologie*. Se concentrant sur des œuvres précédant la *Phénoménologie*, et notamment sur les cours de Iéna, Koyré met en avant la découverte hégélienne fondamentale « de la nature dialectique du Temps qui [...] rend possible la

1 Alexandre Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Paris, Gallimard, 1990, p. 32 : « [...] au cours des années, j'ai lu trois fois cet écrit [la *Phénoménologie de l'esprit*] d'un bout à l'autre sans rien comprendre (car ne pas y comprendre tout, c'est n'y comprendre rien), mais en constatant que les historiens qui en parlaient (et que j'ai regardés) n'y comprenaient rien eux non plus. » Derrière cette déclaration qui est pleine du caractère tout à fait particulier de Kojève (ironie difficilement discernable, amour de la provocation et de l'apparente contradiction, en bref, Kojève aime jouer avec son auditeur et son lecteur) Kojève exprime avant tout qu'il n'a pas, dans un premier temps, compris Hegel comme il le comprit à partir de 1933. Selon nous, si Kojève « comprend » Hegel à un moment donné c'est parce qu'il l'aborde avec un problème particulier qui est la question de la vérité et qui constitue sa clé d'entrée dans la philosophie hégélienne.

2 Pour s'en faire une idée, il suffit de voir les mentions faites à Hegel dans les notes de *L'athéisme*, mentions qui ne sont que critiques et négatives envers le philosophe allemand.

constitution du système »³. Reprenant le cours de Koyré, Kojève s'appliquera durant six années à commenter l'intégralité de la *Phénoménologie*.

Mais cette reprise de la philosophie hégélienne à partir d'une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* ne s'abstient pas d'opérer des modifications de plus ou moins grande importance avec le double objectif de maintenir un système en proie à des critiques plus ou moins dévastatrices – comme nous le verrons concernant la *Naturphilosophie* – et de répondre à la question de la vérité telle que Kojève se l'était posée en 1931⁴. Car si le cours de Kojève sur Hegel fut si dévastateur pour ses auditeurs, c'est aussi – et avant tout – parce que Kojève fut lui-même dévastateur pour Hegel dans un geste, non pas d'annihilation complète, mais de sublimation – libre à chacun d'en reconnaître le caractère positif ou négatif – qui n'est pas opéré sans quelques visées par celui-ci.

2.1 Le Savoir absolu et la théorie de la vérité hégélienne : de l'adéquation à l'identité.

Le tournant kojévien de 1933 n'est pas seulement un tournant purement hégélien mais aussi un changement radical de ses champs d'étude philosophique. Alors qu'il étudiait les sciences modernes et les philosophies orientales – champs d'étude dans lesquels il espérait trouver une base à son système philosophique –, Kojève effectue une sorte de retour aux anciens comme il l'indiqua à Giles Lapouge quelques jours avant de trouver brutalement la mort :

Le bouddhisme m'intéressait à cause de son radicalisme. C'est la seule religion athée mais en grattant davantage, j'ai compris que je m'étais trompé. J'ai compris qu'il

3 Alexandre Koyré, *De la mystique à la science*, Paris, EHESS, 2016 (1986), p. 87.

4 L'application de la philosophie hégélienne remaniée aux questions proprement kojéviennes ou, en d'autres termes, l'« actualisation » de la philosophie hégélienne par Kojève sera proprement étudiée tout au long de notre quatrième et dernier chapitre.

s'était passé quelque chose en Grèce, il y a vingt-quatre siècles, et que là était la source et la clé de tout. C'est là-bas qu'a été prononcé le début de la phrase.⁵

Mais que veut dire une telle affirmation ? Que s'est-il passé en Grèce de suffisamment important pour retenir l'attention de Kojève et la nôtre au passage ? À n'en pas douter, Kojève fait ici référence à Platon, et plus particulièrement à son *Parménide* dans lequel il exposa une théorie qui détermina considérablement les vingt-quatre siècles de philosophie à venir. Avec ce dialogue, Platon ne se contente pas d'interroger et de critiquer la célèbre formule parméniennne : « l'Être est, le Néant n'est pas » mais il fonde ce que l'on appelle la « dialectique », c'est-à-dire l'intégration des contraires dans un ensemble discursif (logos), ce véritable dialogue étant en lui-même dialectique. D'une certaine manière, Platon découvre que le discours *vrai* ne peut pas simplement se contenter du monisme parmédien mais doit prendre la forme du *dialogue*, de la discussion, compris comme intégration des contraires dans un tout qui rend possible l'accès à la vérité. Car il est faux de dire que l'être est tandis que le néant n'est pas : le fait même de parler du néant – comme peut par exemple le faire le sophiste - consiste à accorder une certaine réalité à ce qui n'est pas (Néant). Ainsi, il convient d'introduire la notion de « non-être » qui exprime cette réalité du Néant dans son rapport particulier à l'être. L'être ne sera donc plus une simple identité, un simple monisme, mais comprendra son opposition même au non-être. Pour Platon, la dialectique devient alors ce mouvement comprenant les opposés qui permet à lui seul d'accéder à la vérité en se dégageant de la pure apparence.

C'est ce mouvement qu'inaugure Platon et qui conduira jusqu'à Hegel et donc jusqu'à Kojève ; c'est cette idée géniale qui implique que la vérité ne soit

5 Giles Lapouge, « Entretien avec Alexandre Kojève », dans *La quinzaine littéraire*, n° 53, 1-15 juillet 1968, p. 19.

plus une simple identité immédiate, mais le résultat d'une *médiation* conduisant à la véritable compréhension de l'être. Cependant, avant d'en venir à Hegel et à ce que Kojève présentera comme la véritable dialectique, des siècles passèrent tout au long desquels les philosophes usèrent leurs pensées à penser le vrai comme une *adéquation* de la pensée et de l'être. Le vrai, pour toute cette longue tradition de l'« *adaequatio intellectus ad rem* » - qui trouve ses origines dans la philosophie aristotélicienne – est alors une concordance, une correspondance parfaite de la pensée *vraie* avec l'objet qu'elle pense. Toute la philosophie tendra alors vers ce mouvement, vers cette recherche de la vérité – à travers la conceptualisation de cette recherche même – jusqu'à ce qu'un jour, un philosophe allemand anéantisse tous ces efforts en affirmant qu'il n'y a pas de connaissance de la chose *en soi*. Avec sa *Critique de la raison pure*, Kant met à mal toute la métaphysique et la pensée spéculative des siècles précédents et opère une « révolution copernicienne », ce recentrement du sujet comme lieu de la connaissance. S'il n'est plus possible de connaître la chose en soi, de parvenir à cette adéquation de la pensée avec elle, cela ne veut pas pour autant dire que la connaissance que nous avons soit fausse ; si une connaissance de la chose en soi n'est plus possible chez Kant, la connaissance du *phénomène* dans lequel la réalité se présente à nous est quant à elle parfaitement possible.

C'est juste après ce renversement qu'intervient Hegel, celui qui, disions-nous avec Kojève, vient clore cette recherche de la vérité et accomplir le véritable mouvement dialectique. Mais comment surmonter le criticisme kantien ? Comment réaffirmer la vérité comprise comme connaissance *vraie* de la chose en soi après le coup porté par Kant ? Pour Hegel, l'échec de la philosophie ne se trouve pas dans l'illusion d'une connaissance de la chose en soi, mais dans le

maintien d'une opposition entre le sujet de la connaissance et l'objet connu que perpétuait l'idée d'une *adéquation* à la chose. La vérité ne doit plus se définir comme une adéquation, c'est-à-dire comme une concordance de la pensée et de l'être qui maintient les deux entités « pensée » et « être » distincts, mais comme une *identité* – au sens fort du terme – entre la pensée et l'être. Chez Hegel, la pensée n'est plus simplement le savoir vrai de l'être, elle est l'être même ou, pour reprendre la célèbre formule de Hegel, « l'être est un penser »⁶. Et c'est bien une « théorie de la vérité »⁷ qui est ici en jeu chez Hegel comme le souligne David Wittman et c'est cette même théorie de la vérité qui sera reprise par Kojève à partir de 1933 et qui lui permet – non sans quelques modifications – de répondre à sa propre question de la vérité et, ainsi, de mettre en place son propre système philosophique. Le Savoir absolu hégélien apparaît comme la solution idéale au problème que se posait Kojève en affirmant la réalisation d'un Savoir *absolument vrai*, c'est-à-dire qui révèle correctement la réalité dans sa *totalité*. Et il n'est pas d'ailleurs pas anodin que l'attention de Kojève se focalisa sur le Savoir absolu et la théorie de la vérité hégélienne dans sa lecture de la *Phénoménologie* ainsi que dans son entreprise de mise à jour du « Système hégélien du savoir »⁸. Mais que signifie cette « théorie de la vérité » hégélienne qui postule que « le vrai est sujet »⁹ pour avoir à ce point attiré l'attention de Kojève ?

En premier lieu, cette formule récuse l'idée que l'Absolu soit *substance*.

Pour Hegel, il est parfaitement vain (et même faux) de rechercher le vrai dans une

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012, traduction de Jean-Pierre Lefebvre, p. 97.

7 David Wittmann, « Remarques sur la substance et le sujet dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* », *Revue internationale de philosophie* 2007/2 (n° 240), p. 140.

8 Les œuvres postérieures à l'Introduction à la lecture de Hegel n'abordent d'ailleurs que cette question du Savoir absolu et de la théorie de la vérité. Voir *Le Concept, le Temps et le Discours* et *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*.

9 *Ibid.*, p. 105

chose parfaitement extérieure au sujet connaissant qu'elle devrait atteindre par on ne sait quelles acrobaties ou intuitions mystiques. Le sujet ne doit plus poser un objet extérieur à lui-même mais doit comprendre le savoir qu'il a de lui-même comme la vérité et même comme étant *toute* la vérité. L'Absolu n'est donc plus une substance extérieure au sujet mais est l'Esprit lui-même, « *l'être* qui est la réflexion de soi-même »¹⁰.

Toute la difficulté pour comprendre ce renversement hégélien réside sans doute dans le fait que Hegel ne se prive pas pour autant d'employer le terme de « substance » et ce de la Préface de la *Phénoménologie* au chapitre sur le « Savoir absolu »¹¹. Par « substance », Hegel entend tour à tour la « mauvaise » substance de la tradition philosophique (nous pensons, notamment, à la substance spinoziste) et la « véritable » substance devenue sujet. Le basculement de la substance comme sujet n'annule donc pas pour autant la substance en tant que tel. Ce n'est pas ou la substance ou le sujet, mais la substance *devenue* sujet. Dans une telle configuration, le sujet est toute la vérité, il est la substance même, et il nous semble que c'est cette idée que Hegel met en avant lorsqu'il écrit :

tout dépend de ce qu'on appréhende et exprime le vrai, non comme *substance* mais *tout aussi bien* [nous soulignons] comme *sujet*.¹²

Mais en quoi consiste ce Sujet qui est réflexion de soi-même et qui, de ce fait, est le Vrai dans son absoluité ? Hegel nous indique que ce Sujet qui est le Vrai n'est autre que l'Esprit, « cette substance absolue », « un *Je* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Je* »¹³, une véritable « communauté des consciences »¹⁴, mais l'Esprit en

10 *Ibid.*, p. 74.

11 Pour une analyse précise de cette articulation entre substance et sujet dans la *Phénoménologie de l'esprit* nous renvoyons au travail de David Wittmann.

12 *Ibid.*, p. 68.

13 *Ibid.*, p. 195.

14 Christophe Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000, p. 253.

tant qu'il est *Savoir absolu* qui réalise pleinement l'identité du sujet et de l'objet, du savoir et de l'objet. Dans cet accomplissement que représente le *Savoir absolu*, l'Esprit est *Sujet* au sens où le *Savoir* qu'il possède n'est autre qu'un savoir de soi-même, un savoir qui est identique au savoir de soi (ou conscience de soi). Et si la substance est *aussi* sujet pour Hegel, c'est parce que la substance n'est rien d'autre pour cet Esprit que le savoir de soi-même. Par sujet, Hegel indique donc que le vrai réside dans une certaine réflexivité, dans une conscience de soi bien spécifique. Car cette conscience de soi ne doit pas être comprise au sens du *cogito* cartésien qui postule le célèbre « *je pense donc je suis* » (une telle affirmation se situant à un niveau de pure immédiateté). Pour Hegel, la conscience de soi n'est pas une conscience *immédiate* de soi mais suppose une médiation qu'il présentera comme une aliénation, une extériorisation de la conscience en dehors d'elle-même¹⁵. L'absence de médiation du *cogito* le conduirait au mieux à un pur solipsisme, au pire au plus radical des scepticismes. Dire que l'Esprit est une conscience de soi, cela veut dire que l'Esprit atteint le vrai, sa vérité qui est *la* vérité qu'après s'être aliéné, extériorisé, chosifié, en s'étant donc posé comme autre à soi et être revenu de cette aliénation en soi-même, d'avoir retrouvé l'identité avec soi. Le vrai qui est *Sujet*, du fait même qu'il n'est pas immédiat, est à comprendre comme un mouvement, comme un processus dans lequel l'identification du sujet et l'objet pourra *effectivement* se faire. En un mot, comme un mouvement *dialectique*.

15 Ce point est particulièrement bien noté par Alexandre Kojève, « Hegel et Freud. Essai d'une confrontation interprétative », Fonds Alexandre Kojève, Paris, Bnf, Boîte 11,2, 20 juin 1936, feuillet 1 : « Le début cartésien de la philosophie : *Je pense donc je suis* ; mais que suis-je ? *Je suis un être pensant*, - ce début cartésien de la philosophie semblait à Hegel trop abstrait, trop hâtif ou – comme il aurait dit lui-même – trop *immédiat* (vermittelbar). »

Mais par dialectique, nous ne devons pas comprendre une dialectique platonicienne qui serait un art du discours, une manière de composer les opposés afin d'atteindre le vrai. Chez Hegel, la dialectique n'est pas un simple tour de passe-passe qui permet de dépasser les contradictions de différents interlocuteurs ; elle est le mouvement même dans lequel le vrai advient, non pas abstraitement, mais *effectivement*. Elle est le mouvement même dans lequel l'Esprit devient Savoir absolu. Mais dans la philosophie de Hegel, et plus particulièrement dans la *Phénoménologie*, le lecteur fait face à une diversité sans pareil de mouvements dialectiques qui composent le devenir même de l'Esprit et, par conséquent, la dynamique de l'ouvrage. La *Phénoménologie* fonctionne par strates ou par niveaux. Les plus connus correspondent aux chapitres découpés par Hegel : conscience (chapitres I à III), conscience de soi (chapitre IV), raison (chapitre V), esprit (chapitre VI), religion (chapitre VII). Mais au sein même de ces premiers niveaux s'opèrent d'autres mouvements dialectiques – comme par exemple la fameuse dialectique du maître et de l'esclave qui est présentée au sein du chapitre IV – qui sont, à ce titre, tout aussi dialectiques que ceux du niveau supérieur¹⁶. Ce découpage peut aller plus loin et il est certain que si un fervent hégélien tentait d'identifier l'ensemble des mouvements dialectiques présents dans la *Phénoménologie*, il serait lui-même étonné par le chiffre atteint. Mais ce qui nous importe ici, c'est que ce mouvement dialectique est celui-là même par lequel la substance devient petit à petit sujet : son devenir est progressif et s'effectue par la répétition successive des mouvements dialectiques qui font progresser la substance vers le sujet ou plutôt qui réduisent de plus en plus l'écart qui sépare le

16 Pour une étude complète de ces différents mouvements dialectiques au sein de la *Phénoménologie de l'esprit*, nous renvoyons au magistral ouvrage de Pierre-Jean Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Aubier, 1968.

savoir de son objet. Ainsi, définir le vrai comme sujet, c'est avant tout affirmer que cette vérité est un devenir et qu'elle comprend un moment proprement négatif qui forme la médiation même par laquelle la substance peut être comprise comme sujet. Car dans ce mouvement dialectique, le sujet ne se contente pas seulement de nier l'autre en tant que différent – on voit aisément qu'une telle suppression de la différence ne peut conduire à l'identité du sujet et de l'objet –, il devient lui-même autre dans un mouvement de sortie de soi, d'aliénation de soi dans l'autre et ce n'est que dans ce mouvement même d'aliénation de soi et de retour à soi que l'identité du sujet et de son objet peut être effective.

La nécessité de ce mouvement dialectique réside sans aucun doute dans le fait que l'identité du sujet et de l'objet n'est en aucun cas *abstraite* chez Hegel. Bien au contraire, cette identité ne peut se faire que de manière *pratique* si elle veut être *effective*. C'est sans doute ici que se trouve la plus grande force de la théorie de la vérité hégélienne et l'élément que Kojève emploiera – d'une manière quelque peu transformée – dans sa propre théorie de la vérité. Car, comme l'écrit Bernard Bourgeois, « La rationalité du réel ne peut se fonder que sur la réalité du rationnel, c'est-à-dire que par la voie, inverse, de l'identification *pratique* du sujet et de l'objet. »¹⁷ ; le vrai qui est sujet – ou la substance devenue sujet – ne peut se réaliser que pratiquement et c'est cette découverte que fait le sujet en passant de la raison à l'esprit. L'esprit découvre que cette rationalité du réel n'est autre que le produit de lui-même « qui pose la chose » dans son mouvement d'aliénation, qui « *se pose elle-même [la conscience] comme objet, ou pose l'objet, au nom de l'identité indissociable de l'être pour soi, comme soi-même.* »¹⁸. Cette aliénation

17 Bernard Bourgeois, « Présentation », dans Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 31.

18 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 635.

de soi de l'esprit, Hegel l'a présente principalement dans la section B du chapitre VI portant sur la « culture ». La culture, c'est l'Esprit devenu monde, ou plutôt, la « mondialité »¹⁹ de l'Esprit. Cependant, ce n'est que lorsque l'Esprit se sait être l'autre, lorsqu'il est chez l'autre comme en lui-même, que l'identité entre le sujet et l'objet est atteinte, que la certitude de soi devient la vérité, qu'a lieu la « réconciliation de la conscience avec la conscience de soi », « le savoir du Je = Je »²⁰.

Nous voyons donc que le savoir absolu qui est « l'esprit qui se sait en figure d'esprit, ou encore, *le savoir qui conçoit* »²¹ n'est autre que cette réconciliation du sujet et de l'objet en ce que l'esprit se réfléchit en lui-même et atteint le Savoir absolu qui n'est rien d'autre que le savoir du savoir qu'a l'esprit de lui-même. Le savoir absolu, c'est l'esprit qui découvre la vérité dans la conscience de soi, qui découvre que son être n'est rien d'autre que la pensée de lui-même. Par cette découverte, l'esprit comprend donc aussi qu'il est le produit de lui-même, que son être n'est autre que l'activité propre de *se penser soi-même*. Mais il découvre aussi qu'il est le fondement de toute réalité, de l'être dans son ensemble, que c'est son propre mouvement d'aliénation, sa propre activité pratique, qui constitue l'autre comme autre que soi avant de retrouver l'unité et d'être « chez [lui] dans *son être-autre* »²² et qui rend, de ce fait, la réalité *rationnelle* dans son ensemble. Mais ce savoir ne doit pas être compris au sens d'un savoir conceptuel (contrairement à ce que nous trouverons dans la lecture que Kojève proposera du Savoir absolu qui sera inséparable d'une théorie de la vérité qui sera chez lui une véritable théorie de la connaissance) mais comme le savoir du devenir de soi-

19 *Ibid.*, p. 81.

20 *Ibid.*, p. 639.

21 *Ibid.*, p. 643.

22 *Ibid.*, p. 636.

même et donc de se savoir être soi-même comme étant toute réalité et toute vérité – car c'est dans le mouvement de se penser, dans son devenir même que l'Esprit se produit lui-même, mais produit aussi l'être dans son ensemble – : « Toutefois, ce n'est pas du savoir comme pure saisie conceptuelle de l'objet qu'il est question. Il s'agit, au contraire, uniquement de mettre en évidence ce savoir dans son devenir. »²³. Le savoir absolu est donc le savoir que possède l'esprit de lui-même comme un tout, mais aussi des différents moments qui composent son propre devenir (même si dans le Concept et la Science, l'unité du Tout prévaut sur la différence des moments). Mais il est important de voir que ce savoir absolu est aussi un savoir de la différence face à laquelle le sujet se trouvait confronté tout au long des différents moments de son devenir esprit en ce qu'il est « la pure activité du Je = Je »²⁴, c'est-à-dire en ce que l'opposition du sujet et de son objet, du sujet et de la substance, n'est autre que le produit du mouvement même du sujet qui s'aliène et se défait de cette aliénation pour revenir à soi. Au final, le Savoir absolu n'est autre que le Savoir qu'a l'Esprit de son propre devenir comme étant le fondement de toute réalité, un Savoir dans lequel il se sait être le Monde en tant que tel tout en restant dans la profonde conscience de soi ; c'est l'acte de se penser soi-même qui est constitutif de l'être dans son totalité.

Pour Kojève, un tel Savoir absolu dans lequel le savoir de soi-même constitue le savoir *Vrai* de toute la réalité est particulièrement porteur en ce qu'il peut venir compléter sa philosophie de 1931. En effet, nous avons vu que Kojève se posait la question de savoir qui, de l'athée ou du théiste, révélait le réel correctement par son discours ou quelle intuition (athée ou théiste) pouvait être

23 *Ibid.*, p. 636.

24 *Ibid.*, p. 648.

considérée comme vraie. De plus, cette intuition était donnée dans la figure de la conscience de soi à l'athée et au théiste ; c'est en prenant conscience de soi comme « homme en dehors du monde » c'est-à-dire comme un « homme dans le monde » mortel que l'intuition de Dieu ou du Néant étaient données au théiste et à l'athée. Or, dans le Savoir absolu, nous retrouvons cette même idée que c'est dans la conscience de soi (ou dans la réflexion) que l'on acquiert le Vrai (ou l'Absolu) et non dans la connaissance d'une réalité extérieure puisque le Vrai n'est pas seulement substance mais aussi sujet. Selon nous, si Kojève a cherché à réaffirmer la possibilité et la réalisation effective du Savoir absolu²⁵, c'est pour pouvoir affirmer que l'athée, en prenant conscience de soi, parvient au Savoir absolu c'est-à-dire révèle correctement l'être dans sa totalité. Le Savoir absolu hégélien semble permettre à Kojève d'affirmer (ce qui n'était encore qu'une hypothèse dans *L'athéisme*) la *vérité* du Savoir acquis par la conscience de soi. Mais pour réintroduire ce Savoir absolu, il ne suffit pas à Kojève de reprendre isolément cet élément pour venir le greffer sur les premiers éléments de son propre système de 1931 ; il doit reprendre l'ensemble du système hégélien (ou, si l'on veut, tout le développement de la *Phénoménologie de l'esprit* qui n'est rien d'autre que le devenir du Savoir absolu) qui seul rend possible un tel Savoir. En définitive, Kojève doit introduire de la *médiation* dans ses éléments de 1931, il doit *dialectiser* son système pour rendre possible un tel Savoir.

25 Car dans le lecture que Kojève fera de la *Phénoménologie*, ce Savoir est bel et bien réalisé en 1933, d'une part par Hegel, et d'autre part par lui-même qui a, selon ses dires, véritablement compris et révélé le système hégélien. L'enjeu d'une telle réalisation effective du Savoir absolu réside dans le fait que, rapporté à la question de la vérité, il paraît évident que, l'athée et le théiste existant dans le monde, il faille nécessairement que l'un des deux ait acquis ce Savoir pour pouvoir être en mesure d'affirmer que l'un des deux révèle correctement le réel par son discours.

Cependant, nous pouvons considérer que, chez Hegel, cet Esprit et ce Savoir absolu qui s'incarne dans une conscience particulière (celle de Hegel par exemple) ne sont rien d'autre que Dieu²⁶ et le savoir de Dieu²⁷. Car comment ne pas voir dans cette puissance omnisciente créatrice du monde (comme le révèle le Savoir absolu) le Dieu créateur chrétien ? Bien évidemment, ce point est diversement interprété par les commentateurs de Hegel, mais si nous apportons une attention particulière à cette dimension de la philosophie de Hegel, c'est en premier lieu parce qu'elle va jouer un rôle primordial dans le positionnement de Kojève. Chez Hegel, donc, l'idée même du Savoir absolu passant par la définition du Vrai comme l'*identité* du sujet et de l'objet semble nécessairement aboutir sur l'idée de Dieu ou, du moins, ouvrir la possibilité à une telle interprétation.

En outre, comme l'indique Hegel à la fin du « Savoir absolu », « Le savoir ne se connaît pas seulement soi-même, mais connaît aussi le négatif de soi-même, ou encore, sa limite. Savoir sa limite signifie : savoir se sacrifier. »²⁸. Quelle signification se trouve derrière la profondeur énigmatique d'une telle affirmation ? Comme le souligne Pierre-Jean Labarrière²⁹, l'Esprit, ayant découvert sa liberté totale, doit cependant reconnaître cette même liberté au monde qui est pour elle son *autre* si elle ne veut pas rester prisonnière de sa propre intériorité et ainsi s'enfermer dans un « Idéalisme abstrait ». S'il ne veut pas tomber dans une telle figure, l'Esprit doit donc se « sacrifier », c'est-à-dire s'aliéner, aliénation « dans laquelle l'esprit expose son devenir-esprit, dans la forme de la *libre*

26 Bernard Rousset, « Introduction », dans Hegel, *Le Savoir absolu*, Paris, Aubier, 1977, p. 65 : « C'est en fait de *Dieu* qu'il s'agit, de l'esprit universel comme substance et comme sujet, que se représente la conscience religieuse et que recherche la conscience de soi. »

27 *Ibid.*, p. 65 : « il [le savoir absolu] est bien le savoir de Dieu, de ce qu'est l'être de Dieu, de ce que Dieu est et de ce qui le fait exister, de ce qu'il est donc comme esprit du monde réalisé au sein de la conscience de soi d'une conscience parvenant et parvenue à être un Je. »

28 *Ibid.*, p. 650.

29 Pierre-Jean Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 256.

évènementialité contingente »³⁰ ; l'Esprit doit s'extérioriser *effectivement* dans le monde et ainsi retrouver la forme de la contingence propre à l'événement, il doit extérioriser son devenir comme *Nature* (c'est-à-dire comme « devenir vivant ») et comme *Histoire*.

Mais si la Nature et l'Histoire sont comprises comme l'extériorisation du devenir de l'Esprit, cela veut dire que la Nature et l'Histoire suivent elles aussi le mouvement dialectique propre au devenir de l'Esprit. Apparaît alors la question de savoir quelle est la valeur de réalité d'une telle dialectique, c'est-à-dire la question de savoir si la Nature et l'Histoire sont *réellement* dialectiques. Quelle est la réalité de cette dialectique qui est au cœur même de système hégélien : est-elle le mouvement même de toute réalité ou est-elle une transposition fallacieuse du mouvement de l'Esprit sur l'ensemble de la réalité afin de rendre possible une théorie de la vérité qui postule l'identité effective du sujet et de l'objet ? Car si la Nature ou l'Histoire ne sont pas en eux-mêmes dialectiques, s'ils ne sont pas l'extériorisation même de l'Esprit dans la contingence de l'événement, toute la théorie de la vérité de Hegel s'effondre.

2.2 La dialectique du réel et la mise en question de la Naturphilosophie hégélienne.

Nous touchons ici du doigt un problème particulièrement épineux qui ne nous intéresse pas en soi et que nous ne traiterons donc pas en tant que tel. Si notre propos nous a conduit à la question de l'application d'une dialectique à une logique, à une philosophie de la nature et à une philosophie de l'histoire, c'est avant tout parce que Kojève a lui-même posé cette question en prenant une

30 Hegel, *PhG*, p. 650.

position tout à fait particulière qui, selon nous, est à l'origine de sa transformation du système hégélien. Pour Kojève, comme pour Nikolai Hartmann qui fut contemporain de Kojève et qui s'interrogea lui aussi sur la dialectique hégélienne, poser la question de la valeur de réalité de la dialectique revient à se demander si, dans le système hégélien, la dialectique est le mouvement même du devenir de toute réalité ou si elle n'est qu'une transposition métaphysique d'une logique élaborée de manière purement spéculative. Et en posant la question de la valeur de réalité de la dialectique, c'est bien l'ensemble du système hégélien qui est remis en question en ce qu'il repose entièrement sur ce mouvement dialectique qui seul permet l'identification du sujet et de l'objet révélatrice du Savoir absolu et de la Science. Si donc cette dialectique est remise en question – partiellement ou totalement – c'est le système dans son ensemble qui doit être abandonné ou transformé. Or, pour Kojève comme pour N. Hartmann, s'il ne fait aucun doute que la dialectique hégélienne a bien une certaine réalité – au sens fort du terme – son expansion sur certains domaines du réel ne va pas de soi et se trouve même être fortement critiquée.

Tout d'abord, il ne fait aucun doute pour ces deux penseurs que la dialectique mise en avant par Hegel n'est pas une simple transposition d'une pensée logique sur la réalité mais constitue bien la réalité même des choses ou, comme le formule Hartmann, « c'est dans les choses que surgissent la contradiction, l'antithèse et l'union par la synthèse »³¹. Pour ces deux lecteurs de la *Phénoménologie de l'esprit* qu'ils considèrent comme l'oeuvre la plus fondamentale, l'origine d'une telle dialectique est à trouver dans le contenu même du monument de 1807. Car dans cette « « expérience » que la conscience fait

31 Nicolai Hartmann, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », p. 299.

d'elle-même et de son objet »³² c'est bel et bien cette expérience qui est en elle-même dialectique, c'est « le mouvement dans le devenir même de l'Esprit »³³ qui est dialectique et non la méthode par laquelle le philosophe parvient à saisir ce devenir. Bien au contraire, la méthode employée par Hegel apparaît pour Kojève comme pour Hartmann comme étant une méthode descriptive et donc passive : le philosophe se contente de décrire (ce que fait Hegel tout au long de la *Phénoménologie*) le devenir de l'Esprit tel quel sans jamais intervenir dans ce devenir même. C'est en ce sens que Kojève appelle cette méthode « phénoménologique au sens moderne du mot »³⁴, c'est-à-dire en un sens « husserlien »³⁵, même si le contenu décrit n'est pas tant pour lui le devenir de l'Esprit mais bien plutôt les « attitudes existentielles de l'homme »³⁶. Mais quoi qu'il en soit du contenu même de la *Phénoménologie* ou de ce que l'on peut sembler y trouver, il ne fait aucun doute que ce contenu (quel qu'il soit) est lui-même dialectique. La dialectique n'est donc pas « une loi subjective de la pensée » mais une « loi de l'expérience » et même une « loi de l'être »³⁷ que la pensée se

32 *Ibid.*, p. 295.

33 *Ibid.*, p. 296.

34 Alexandre Kojève, *ILH*, p. 69.

35 Un tel sens paraît particulièrement difficile à appliquer à la *Phénoménologie* de Hegel si on la considère en tant que telle. Mais nous voyons que, par une telle phrase, Kojève pose déjà sa propre interprétation de la *Phénoménologie* sans la dissocier de ce que nous pouvons considérer comme étant la pensée même de Hegel comme il continua d'ailleurs à le faire jusque dans ses derniers écrits. Si l'on considère l'interprétation kojévienne de la *Phénoménologie*, alors un rapprochement avec la phénoménologie husserlienne est possible tout comme nous avons pu rapprocher (lors de notre premier chapitre) la démarche phénoménologique de Kojève dans *L'athéisme* de la démarche husserlienne, c'est-à-dire en y apportant quelques modifications plus ou moins fondamentales. L'un des points les plus importants nous semble être le fait que, pour Kojève, la phénoménologie n'est comprise que comme l'étape préalable et nécessaire à une ontologie ce qui, dans une perspective husserlienne, serait tout simplement impossible. D'autre part, outre la critique de la « parenthèse » husserlienne (voir Chapitre I, 1.2), ce ne sont pas tant des intuitions ou des noèses qui font l'objet d'une description phénoménologique que des « attitudes existentielles », ce qui rapprocherait considérablement cette phénoménologie du projet heideggerien.

36 *Ibid.*, p. 69.

37 Hartmann, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », p. 296.

doit de suivre si elle veut saisir son objet faisant ainsi de la pensée dialectique « une image d'une dialectique des choses »³⁸.

Apparaît alors la question de la transposition de cette expérience en des termes ontologiques comme le souhaite Kojève et comme semble le faire Hegel si l'on en croit ce dernier. Car, comme nous l'avons vu précédemment, le caractère dialectique des différents moments du devenir de l'Esprit peut aisément se comprendre et être admis sans trop de difficulté, comme par exemple dans la « dialectique du maître et du serviteur » qui, même si nous ne la comprenions pas dans son acception kojévienne, est proprement dialectique comme l'indique Hartmann en ce qu'« il suffit de se rappeler que la théorie marxiste de la lutte des classes en est sortie »³⁹ pour s'en convaincre. Mais tout l'enjeu réside dans la transposition de cette dialectique à l'ensemble de l'être qu'il soit naturel, historique, ou pris dans une forme abstraite ou logique. Sur ce point, Hartmann propose une analyse de la difficulté d'une telle transposition et souligne avec justesse la prétention métaphysique ou, si l'on veut, ontologique, de la *Logique* hégélienne⁴⁰. En effet, toute la pertinence de cette logique hégélienne réside dans le fait qu'elle n'est pas une simple logique de pensée déconnectée de toute réalité mais qu'elle coïncide parfaitement avec le mouvement même de l'être et qu'elle est, à ce titre, une véritable ontologie. Mais une telle identification de la logique avec l'ontologie n'est possible que « dans les limites d'une concordance des lois logiques et ontologiques »⁴¹, que si la logique n'impose pas son propre mouvement

38 *Ibid.*, p. 298.

39 *Ibid.*, p. 310.

40 Sur cette dimension métaphysique ou ontologique de la *Logique*, Kojève est parfaitement en accord avec Hartmann et la *Logique* n'a de valeur à ses yeux que parce qu'elle est une *ontologie*. Cf. Kojève, *ILH*, p. 524 *sq.*. De même, Émile Meyerson signale lui aussi ce trait marquant de la *Logique* hégélienne, *De l'explication dans les sciences*, Paris, Fayard, 1995 (1927), p. 433.

41 Hartman, « Hegel et la problème de la dialectique du réel », p. 301.

à l'être mais se contente de le reproduire fidèlement. Le danger d'une telle *Logique* se trouve alors dans cette déconnexion de la réalité qui la guette sans cesse du fait qu'elle n'est plus une « expérience » (décrite dans la *Phénoménologie*) mais une « simple construction » ; « en s'éloignant du donné concret la dialectique se dégage de toute entrave, perd le sol sous ses pieds et s'élanche pour ainsi dire dans le vide »⁴². Mais le danger d'une telle coupure, d'une telle déconnexion de la dialectique avec la réalité semble encore plus important lorsque l'on considère la *Naturphilosophie* au point que l'on en vienne à douter de la cohérence et de la légitimité même d'une telle entreprise.

La faiblesse de la *Naturphilosophie* hégélienne ne fait aucun doute au vu de l'ensemble des critiques qui lui ont été portées et surtout de leur caractère proprement destructeur. Même si de telles critiques tiennent tout de même compte des éléments qui peuvent susciter un intérêt proprement philosophique voir même épistémologique, le coup porté à cette seconde partie du système hégélien s'avère fatal et sans résurrection possible. C'est en tout cas ce qui apparaît dans la lecture que propose Émile Meyerson de la *Naturphilosophie* hégélienne dans son ouvrage de 1927, *De l'explication dans les sciences*. Si nous mentionnons et analyserons rapidement les propos de E. Meyerson, c'est avant tout parce que son contenu ne fut pas inconnu de Kojève⁴³ ainsi que de Koyré⁴⁴, et que le croisement de la critique meyersonienne avec la critique kojévienne peut se révéler particulièrement éclairant pour cette dernière.

⁴² *Ibid.*, p. 303.

⁴³ Les quelques mentions faites à Emile Meyerson dans *L'athéisme*, ainsi que dans *Identité et réalité dans le « Dictionnaire » de Pierre Bayle*, nous conduisent à penser que Kojève connaissait particulièrement bien la philosophie de ce dernier, d'autant que Kojève usait de la référence avec une extrême parcimonie.

⁴⁴ L'ouvrage d'Emile Meyerson est étudié par Koyré dans sa célèbre allocution, « Rapport sur l'état des études hégéliennes en France », La Haye, 1930, publié dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 236-241.

Comme tout bon épistémologue, Meyerson aborde la *Naturphilosophie* de Hegel sur ce domaine ou plutôt, sur ce qu'elle peut nous apporter sur le plan épistémologique. Sa critique porte donc dans un premier temps sur le système (pris dans son ensemble) de Hegel en ce qu'il introduit une distinction entre une raison abstraite ou entendement (*Verstand*) et une raison concrète (*Vernunft*). Identifiant la philosophie de Hegel comme une « philosophie de la *raison concrète* (*Vernunftphilosophie*) », Meyerson souligne tout d'abord la juste analyse de Hegel concernant la présence de contradictions au sein même de tout raisonnement (même scientifique) qui s'accorde en grande partie avec sa propre notion d'irrationnel qui postule que le réel résiste toujours à la pénétration de la pensée et ne peut, de ce fait, être complètement appréhendé par celle-ci.⁴⁵ Mais le tort de Hegel est justement de dépasser cet irrationnel (c'est-à-dire la contradiction même du réel que l'entendement ne faisait que réduire dans une identification ne prenant pas en compte le divers) par la raison (la *Vernunft*) qui seule permet d'établir la synthèse. Pour Meyerson, une telle *Vernunft* n'est qu'un *Verstand* déguisé, un *Verstand* qui aurait simplement atteint « son premier compromis avec la réalité extérieure »⁴⁶. L'idée d'une *Vernunft*, d'une raison concrète qui serait créatrice⁴⁷, n'est donc qu'une pure invention pour Meyerson et cela n'est pas sans conséquences dans son analyse du système. Effectivement, si une telle *Vernunft* serait créatrice du réel, l'articulation d'une *Logique* à une philosophie de la nature

45 E. Meyerson, *De l'explication*, p. 454 : « L'élément de contradiction dont Hegel établit la présence dans chaque application du principe d'identité, c'est-à-dire dans tout raisonnement et, en particulier, dans tout raisonnement scientifique, n'est, cela est certain, qu'une première manifestation de l'irrationnel. C'est la constatation qu'il existe du *divers*, alors que notre raison voudrait qu'il n'y en eût point. »

46 *Ibid.*, p. 484.

47 Ce point est parfaitement bien analysé par André Metz, *Meyerson. Une nouvelle philosophie de la connaissance*, Paris, Alcan, 1934, p. 85 : « Hegel, au contraire [de Schelling qui considérant la nature comme existante dès le début par elle-même], voulait faire sortir le réel, le concret, de l'esprit qui le pense, et qui le crée en le pensant, par le moyen de la fameuse raison concrète. »

devient absolument nécessaire⁴⁸ étant donné que la Nature elle-même doit suivre le mouvement de l'Esprit, c'est-à-dire le mouvement de la rationalité. Ainsi, l'échec complet de la *Naturphilosophie* hégélienne provient d'une double erreur : d'une part la possibilité de dépasser dialectiquement toute contradiction grâce à la *Vernunft* et d'autre part la transposition d'une telle dialectique dans le domaine des sciences. En faisant de la logique une ontologie et en postulant la pensée créatrice de l'être, Hegel ne produit pas seulement une philosophie de la nature en désaccord complet avec les sciences de son temps (et des temps à venir) : il ne saisit pas la nature même du raisonnement (non pas seulement scientifique mais aussi général) qui est gouverné par le principe d'identité et commet la grave erreur de l'« hystéron-protéron »⁴⁹ en cherchant à démontrer la rationalité de la Nature à partir de ce qui se passerait en elle. Si la *Naturphilosophie* est à rejeter pour Meyerson, c'est donc avant tout parce qu'elle est victime du panlogisme hégélien, d'un monisme « le plus parfait ou du moins le plus outrancier que l'histoire de la pensée humaine ait eu à enregistrer »⁵⁰ qui prétend placer l'Être sous le règne d'une raison concrète toute puissante. En ce sens, Meyerson partage l'avis de Hartmann en voyant dans cette *Logique* métaphysique une pensée qui a perdu pied et essaie, *a posteriori*, de retrouver le réel en l'informant de toute pièce.

Sur ces deux points, la position de Kojève se révèle particulièrement originale en ce qu'elle diffère à la fois de l'analyse de Hartmann et de Meyerson sur des points bien particuliers tout en proclamant la chute finale de la *Naturphilosophie*. En premier lieu, Kojève ne partage pas les doutes émis par

48 E. Meyerson, *De l'explication*, p. 503 : « L'idée créant la réalité, il *fallait* qu'il y eût un passage de la logique à la philosophie de la nature. La structure essentielle du système l'exigeait impitoyablement. »

49 *Ibid.*, p. 486.

50 *Ibid.*, p. 487.

Hartmann concernant la pertinence de la logique ontologique de Hegel. En effet, pour Kojève, la *Logique* est bel et bien une ontologie⁵¹ qui décrit bien la totalité de l'être qui est compris comme dialectique⁵². De plus, cette logique ontologique a toute sa légitimité au sens où l'être qu'elle décrit dans sa totalité n'est pas une pure création de la pensée de Hegel (une transposition purement artificielle d'une logique en une ontologique) mais bel et bien la *description* de l'être et d'une réalité qui est effectivement dialectique : « La pensée n'est dialectique que dans la mesure où elle révèle correctement la dialectique de l'Être qui *est* et du Réel qui *existe* »⁵³. Mais pour autant, Kojève réfute catégoriquement la *Naturphilosophie* hégélienne qu'il juge être une « philosophie absurde de la Nature », une « critique insensée de Newton » et une « physique « magique » qui a discrédité son Système au XIXème siècle »⁵⁴ alors même que cette seconde étape de l'*Encyclopédie* est absolument nécessaire au maintien et à la cohérence du système dont la première partie (la *Logique*) prétend révéler la *totalité* de l'être. L'erreur de la philosophie de la nature hégélienne ne se trouve donc pas, comme pour Meyerson et Hartmann, dans la prétention ontologique de la Logique hégélienne, mais bien plutôt (même si cela est un point de la critique meyersonnienne mais pas *toute* la critique meyersonnienne) dans le monisme hégélien qui prétend que *toute* la réalité est rationnelle et donc dialectique. Car pour Kojève, la *Vernunft* hégélienne n'est pas une fiction de plus ou un *Verstand* déguisé, elle est belle et bien une raison concrète créatrice qui permet une identification de la pensée et de l'être et donc

51 Kojève, *ILH*, p. 524 : « [...] la *Logik* de Hegel est non pas une logique au sens courant du mot, ni une gnoséologie, mais une ontologie ou Science de l'être, pris en tant qu'Être. »

52 C'est donc bien une « dialectique du réel » qui est soutenue par Kojève comme l'indique le titre donné aux conférences 6 à 9 de l'année 1934-1935 : « La dialectique du réel et la méthode phénoménologique chez Hegel », dans *ILH*, pp. 523- 619.

53 *Ibid.*, p. 525.

54 *Ibid.*, p. 443.

son caractère proprement dialectique. Mais alors, dirions-nous, pourquoi Kojève réfute-t-il la philosophie de la nature hégélienne qui comprend dialectiquement l'être naturel alors même qu'il accepte et même affirme la logique ontologique hégélienne ? Comment maintenir le système hégélien tout en réfutant sa partie la plus essentielle dans son fonctionnement interne ? Si une telle position est possible, cela voudrait dire que l'être que révèle la Logique ontologique et l'être naturel que devrait décrire une philosophie de la nature ne sont pas semblables et que Hegel les identifie à tort. Et c'est justement ce que va soutenir Kojève.

2.3 Le dualisme ontologique kojévien : une « fable dorée » et un monde sans Dieu.

Lorsque Kojève affirme que la Logique révèle la *totalité* de l'être, il est primordial de prendre cette *totalité* avec une précaution infinie. Car si elle révèle bien la totalité d'un être bien particulier (qui s'avérera être l'être historique et donc dialectique), elle ne révèle pas pour autant l'autre être que Kojève pose dans un dualisme qui a fait couler beaucoup d'encre et qui, quant à lui, est proprement naturel et donc dominé par l'identité. Selon nous (et nous rejoignons sur ce point l'analyse faite par Judith Butler) le dualisme ontologique qu'introduit Kojève constitue « la base originale de sa théorie »⁵⁵, l'élément fondamental à partir duquel nous pouvons comprendre le tournant tout à fait particulier que Kojève donne au système hégélien⁵⁶.

55 Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XXème siècle*, Paris, PUF, 2011, p. 90.

56 Nous verrons dans la quatrième partie de ce chapitre que la conséquence immédiate d'un tel dualisme ontologique n'est autre que la radicale anthropologisation de la négativité que Kojève mit en place.

Mais en plus de constituer le fondement de son interprétation de Hegel, cette base originale en est aussi le socle au sens où elle permet de maintenir debout un système amputé. Il est évident que si Hegel a mis en place une philosophie de la nature au cœur même de son système philosophique ce n'est pas par un pur hasard ou par goût personnel pour cette partie de la philosophie. La *Naturphilosophie* maintient la cohérence même du système en ce qu'elle permet, d'une part, le passage d'une Logique à une philosophie de l'esprit en constituant la première extériorisation de l'Esprit, sa première forme d'aliénation dominée par la négativité et, d'autre part, en ce qu'elle permet la réalisation complète du projet hégélien, c'est-à-dire l'identification de la pensée et de l'être (et donc de *tout* l'être) ou, autrement dit, le caractère dialectique de l'être dans son ensemble. Le monisme de Hegel est donc à comprendre en étroite connexion avec son panlogisme : l'ensemble de l'être obéit au même mouvement dialectique et, de ce fait, est entièrement intelligible. Et si l'ensemble de l'être obéit au même mouvement dialectique, c'est justement parce qu'il n'y a qu'une seule substance qui se révèle être sujet : l'Esprit. Or, c'est justement sur ce monisme que Kojève va attaquer le plus violemment Hegel, qu'il va faire trembler l'ensemble de son édifice spéculatif en sectionnant la partie gangrénée. Pour Kojève, Hegel « n'a jamais voulu admettre la possibilité même d'une mise en question du postulat moniste traditionnel : tout ce qui est est d'une seule et même manière. Et c'est ainsi que son ontologie n'est – dans l'ensemble – qu'un échec, grandiose mais complet. »⁵⁷. Car c'est de ce monisme que provient la double erreur de Hegel : son ontologie ne parvient à rendre compte ni de la spécificité de l'être naturel qui est

57 Alexandre Kojève, « Note sur Hegel et Heidegger », *Rue Descartes*, No. 7, Logique de l'éthique (Juin 1993), p. 37-38.

dominé par l'identité ni de la spécificité de l'homme qui est une pure puissance négatrice. De ce fait, le système hégélien, en voulant maintenir un monisme que Hegel aurait mieux fait de laisser dans les livres d'histoire de la philosophie, met en place une philosophie de la nature qui reproduit un mouvement dialectique spécifiquement humain et une anthropologie qui n'insiste pas suffisamment sur la négativité. Pour Kojève, il convient donc de rendre sa spécificité à la nature comme à l'homme en les différenciant sur le plan ontologique, en établissant au cœur même du système philosophique une ontologie dualiste. Mais en quoi consiste un tel dualisme ontologique ?

À première vue, si l'on prend l'expression kojévienne au pied de la lettre, on pourrait dire que l'ontologie doit rendre compte de deux types d'êtres qui ne suivent pas le même principe. Il y aurait alors l'être naturel qui suivrait un principe d'identité et un être humain qui, quant à lui, suivrait un principe dialectique. Il y aurait donc « deux modes irréductibles de l'être »⁵⁸ que Heidegger aurait l'immense mérite d'avoir réintroduit dans la première partie de *Être et Temps* dans lequel Kojève trouve cette « différence essentielle et ontologiquement irréductible entre l'être-humain (*Dasein*) et l'être-naturel (*Vorhandensein*) »⁵⁹. Sur ce point, outre le fait (que nous rappellerait tout fervent heideggerien) que Kojève confond « être » et « étant »⁶⁰, il semble quelque peu devancer le contenu de la seconde

58 *Ibid.*, p. 37.

59 *Ibid.*, p. 37.

60 Il apparaît clairement que Heidegger distingue nettement le *Dasein* de l'être là-devant au paragraphe 12 de *Être et Temps*, mais cette distinction est justement ontique et non ontologique. Rien n'indique que Heidegger tendait à une ontologie dualiste au sens où elle prendrait en compte deux modes de l'être et les différentes lectures de Heidegger conduisent même à l'idée inverse. Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, concernant le *Dasein*, p. 86 : « Le *Dasein* est l'étant qui en son être se rapporte ententivement à cet être. Par là est indiqué le concept formel d'existence. Le *Dasein* existe. Le *Dasein* est en outre l'étant que je suis chaque fois moi-même. Au *Dasein* existant appartient l'être-chaque-fois-à-moi comme condition de possibilité de la propriété et de l'impropriété. » et concernant l'être-là (naturel) p. 87 : « L'être là-devant « dans » un étant là-devant, l'être-ensemble là-devant avec quelque chose ayant le même genre d'être au sens d'un rapport déterminé de place, ce sont là

partie du maître-ouvrage de Heidegger qui ne fut jamais publiée. Mais cela n'empêche pas Kojève d'adresser une critique à Heidegger concernant le lexique qu'il emploie tout au long d'*Être et Temps* et qui ne rend pas compte, selon lui, de la Négativité propre à l'être-humain⁶¹. Mais peut-être que l'erreur (si l'on se place d'un point de vue heideggerien) de Kojève n'est pas anodine et révèle même le fond de la pensée de Kojève sur cette question du dualisme ontologique. Car peut-être ne faut-il pas comprendre ce dualisme au sens de l'existence de deux modes de l'être comme nous venons de le faire, mais bien plutôt d'une dualité entre deux étants qui entretiendrait, dans une certaine situation, un rapport qui les ferait participer au même être.

Kojève, sans doute conscient de la difficulté d'interprétation inhérente à sa formule de « dualisme ontologique », précise fort heureusement sa pensée en utilisant l'image d'un anneau en or :

Prenons un anneau en or. Il a un trou, et ce trou est tout aussi essentiel à l'anneau que l'or : sans l'or, le « trou » (qui n'existerait d'ailleurs pas) ne serait pas anneau ; mais sans le trou, l'or (qui existerait néanmoins) ne serait pas anneau non plus. Mais si l'on a trouvé des atomes dans l'or, il n'est nullement nécessaire de les chercher dans le trou. Et rien ne dit que l'or et le trou *sont* d'une seule et même manière (bien entendu, il s'agit du trou en tant que « trou » et non de l'air qui est « dans le trou »). Le trou est un néant qui ne subsiste (en tant que présence d'une absence) que grâce à l'or qui l'entoure. De même, l'Homme qui *est* Action pourrait être un néant qui « néantit » dans l'être, grâce à l'être qu'il « nie ». Et rien ne dit que les principes derniers de la description du néantissement du Néant (ou de l'anéantissement de l'Être) doivent être les mêmes que ceux de la description de l'être de l'Être.⁶²

Que faut-il entendre par une telle « fable dorée »⁶³ ? Tout d'abord, il apparaît clairement que Kojève maintient le dualisme que nous venons d'identifier entre

des caractères ontologiques que nous appelons *catégoriaux*, comme tels ils relèvent de l'étant dont le genre d'être n'est pas de l'ordre du Dasein. » Chez Heidegger, la distinction entre le Dasein et l'être-là-devant réside avant tout dans le fait que le Dasein seul est dans une attitude compréhensive vis-à-vis de son être en ce qu'il est un être pour lequel il en va pour-lui même de son être sur le mode du devoir être.

61 Sur ce point, nous renvoyons à l'analyse de Ethan Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France*, London, Cornell University Press, 2005, p. 79-83.

62 *ILH*, note 1, p. 570.

63 Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 49.

l'homme et la nature (ou entre l'or et le trou) au sens où il existe bien une chose qu'on appelle « or » et qui est strictement différente d'une autre chose qu'on appelle « trou ». Ici, Kojève ne se contente pas simplement de poser ce dualisme ; il analyse ces deux entités à partir de la relation qu'elles entretiennent. Si l'or préexiste à l'anneau, le trou, bien au contraire, ne peut exister que si il y a déjà de l'or pour former l'anneau. Or, par cette image, Kojève pose ici le rapport même qu'entretiennent la nature et l'homme : si la nature préexiste à l'homme et peut exister indépendamment de lui, l'homme ne peut exister qu'à partir de la nature, qu'en s'arrachant à elle d'une certaine manière. Si donc il y a « homme », il y a aussi nécessairement « nature ». Mais l'image nous dit aussi autre chose : l'anneau n'existe que si il y a de l'or *et* un trou et il constitue l'unité de ces deux entités qui forment un *tout* réel, concret. Ainsi, la nature seule ne peut former un anneau et la *Totalité* que représente l'anneau doit être comprise comme l'unité de la nature et de l'homme. Il nous faut alors comprendre toute la nouveauté de cette image qui réside dans l'identification de l'homme au trou, c'est-à-dire au néant. Il nous semble que nous pouvons tirer deux conséquences majeures d'une telle définition de l'homme comme néant. D'une part, l'homme n'est rien en soi, il n'a pas d'essence ou de substance fixe, il n'est que néant c'est-à-dire négation de quelque chose donné (c'est-à-dire l'être donné, ou la nature, ou l'or). D'autre part, cette négation n'anéantit pas complètement le donné puisque quelque chose de nouveau (l'anneau) apparaît, quelque chose qui n'était pas là avant et qui est le produit direct de cette négation. L'homme n'est donc pas un néant pur, une pure force de dissolution, mais il est un néant *créateur*, une puissance de négation *créatrice* qui, tout en niant le donné, le *conserve* pour en faire quelque chose de nouveau. Nous voilà arrivé, nous semble-t-il, au dernier élément que contient ce texte : l'or et le

trou ne *sont* pas de la même manière. Mais prenons garde de ne pas retomber dans notre première interprétation du dualisme ; ce dont il est question ici n'est pas d'un être-humain distinct d'un être-naturel mais d'un principe distinct qui régirait l'être seul (c'est-à-dire l'or seul ou la nature seule) et l'être (ou la nature) nié(e) par l'homme (ou par le trou). Ainsi, comme nous l'indique Vincent Descombes, ce dualisme n'est pas à comprendre comme le maintien d'une différence insurmontable puisque nous venons de voir que la totalité que constitue l'anneau établit l'unité de l'homme et de la nature et que, si il y a homme, cela veut dire qu'il y a nécessairement nature et donc anneau. « Par conséquent l' « ontologie dualiste » n'est plus du tout dualiste [...] »⁶⁴. Mais s'il n'y a plus de dualisme véritablement « ontologique », cela ne veut pas pour autant dire qu'il n'y a pas de dualisme du tout. Le dualisme dont parle Kojève se situe sur un autre plan, entre deux entités qui sont deux mondes différents, deux réalités ou deux univers distincts :

Je ne dis pas qu'il y a simultanément deux modes d'être : Nature et Homme. Je dis que jusqu'à l'apparition du premier Homme (qui s'est créé dans une lutte de prestige), l'Être tout entier n'était que Nature. À partir du moment où l'Homme existe, l'Être tout entier est Esprit, puisque l'Esprit n'est autre chose que la Nature qui implique l'Homme, et du moment où le monde réel implique, en fait, l'Homme, la Nature au sens étroit du mot n'est plus qu'une abstraction. Donc, jusqu'à un certain moment du temps, il n'y avait que Nature et à partir d'un certain moment, il n'y a plus que l'Esprit.⁶⁵

Le dualisme kojévien n'est donc pas un dualisme *spatial* comme nous le comprenions au départ, mais un dualisme *temporel*, c'est-à-dire un dualisme qui distingue deux réalités qui n'existent pas simultanément mais qui se succèdent. Ce dualisme temporel était déjà présent dans la fable de l'anneau en or mais ce de manière implicite : si nous remplaçons l'« Esprit » par l'anneau (qui est bien l'unité

64 *Ibid.*, p. 49.

65 Alexandre Kojève, « Correspondance entre Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao », dans *Genèses*, 2, 1990, A la découverte du fait social, p. 135.

de l'or et du trou), nous voyons apparaître cette scission temporelle au sein même de cette fable car nous avons bien vu que l'or peut exister indépendamment du trou et ainsi former une réalité qui lui est propre. Mais à partir du moment où est introduit le trou, il n'y a plus l'or d'un côté et l'anneau de l'autre, il n'y a plus que l'anneau qui est l'unité de l'or et du trou et qui, d'ailleurs, n'existent même pas séparément mais uniquement en ce qu'ils forment le tout « anneau ». Ainsi, il y a pour Kojève une réalité que l'on appelle Nature, qui est le royaume de l'identité fixe, permanente, non-dialectique, et il y a une autre réalité, qui lui succède temporellement, et que l'on appelle Esprit, royaume de l'identité dialectique, c'est-à-dire de la négation conservatrice et créatrice de l'être donné par l'homme en un être proprement humain. Et à partir du moment où il y a « homme », il y a « Esprit » et non plus « Nature » tout comme il y a « anneau » et non pas simplement « or » à partir du moment où il y a « trou ».

Mais se pose alors la question de savoir quelles sont les raisons profondes d'un tel dualisme ontologique qui entraîne une refondation complète du système hégélien. Pourquoi Kojève tente-t-il de refonder le système hégélien ? Pourquoi n'abandonne-t-il tout simplement pas ce système aux rayonnages des bibliothèques ? Et pourquoi cette reformulation passe-t-elle justement par la question d'un « dualisme ontologique » ? Tout d'abord, il nous semble que la motivation première, ou plutôt originelle, de Kojève doit être recherchée du côté de la question de la vérité telle que Kojève l'avait posée en 1931. Car ce que fait ici Kojève en introduisant un dualisme entre deux réalités distinctes temporellement, n'est autre qu'un savant tour qui consiste à exclure le Dieu qui surplombait constamment le système hégélien et qui, pour certains commentateurs

de Hegel⁶⁶, se cache derrière l'Esprit universel. Comme nous venons de l'évoquer, le dualisme ontologique distingue deux réalités dont l'une est dialectique (Histoire) et l'autre non (Nature). Par cette affirmation, Kojève nous indique qu'il y a un véritable mouvement dialectique là où il y a un acte proprement humain, c'est-à-dire un acte négateur. Or, nous voyons que cet acte porte en premier lieu sur la nature même, c'est-à-dire sur l'être-donné ; mais en tant qu'il est *négateur*, la nature *niée* n'est plus la nature à proprement parler, elle est l'Esprit. Si la nature est proprement dialectique – comme le propose Hegel – cela signifie qu'il y a au sein même de la Nature une force négatrice non-humaine qui l'arracherait de l'éternelle identité à soi dans un mouvement dialectique et qui ferait d'elle ce qu'elle est véritablement, la Nature étant l'ensemble de ce mouvement dialectique et non le seul point de départ comme elle peut l'être dans l'Histoire. Pour Hegel, une telle idée réside dans la *vie* comprise comme l'inquiétude de temps s'extériorisant dans l'espace, ou pour le dire autrement, comme le mouvement temporel dans lequel est conservée l'unité des différences produites par la négation temporelle. Mais ce que Kojève a parfaitement vu dans la dialectique est qu'elle ne consiste pas en un mouvement d'un temps biologique compris comme une incessante mort et naissance d'une chose identique, mais comme l'action négatrice, c'est-à-dire *destructrice* de l'élément donné et *créatrice* de quelque chose de *nouveau*. Pour Kojève, il n'y a donc pas de véritable négation dans le monde naturel mais seulement une répétition de l'identique sans aucune introduction de nouveauté. Le temps biologique est entièrement tournée vers un *passé* qui ne cesse de se répéter. Si donc la nature est proprement dialectique, cela voudrait dire que la Nature est la *création* d'une puissance négatrice préexistante à elle – qui ne serait donc pas la

66 Nous pensons notamment à Bernard Rousset.

Nature même – et qui créerait (au sens fort du terme) la Nature par son activité négatrice. Or, une telle puissance négatrice ne saurait être autre que *Dieu*. Pour Kojève, une telle idée est bien évidemment impossible et c'est, il nous semble, pour cela qu'il rejette tout mouvement dialectique propre à la nature comme l'exprime sa nouvelle attaque contre le monisme hégélien :

Affirmer, comme le fait Hegel, que *toute* compréhension est dialectique et que le Monde naturel est compréhensible, - c'est affirmer que ce Monde est l'oeuvre d'un Demiurge, d'un Dieu-créditeur conçu à l'image de l'Homme travailleur. Et c'est que Hegel dit effectivement dans la « Logik », en disant que sa « Logique » (c'est-à-dire son ontologie) est « la pensée de Dieu avant la création du Monde ». Il s'ensuivrait que Hegel comprend le Monde parce que le Monde est *créé* en fonction du Concept qu'a *Hegel*. Et nous sommes ainsi en plein paradoxe : l'anthropo-théisme hégélien cesse d'être une image ; Hegel est effectivement Dieu, Dieu *créditeur* et Dieu *éternel*. Or, un homme ne peut pas affirmer (sans être fou) qu'il a créé le Monde. Si donc la pensée qui se révèle dans la « Logik » est la pensée *créatrice* du Monde, ce n'est certainement pas la pensée de Hegel. C'est la pensée d'un Créateur *autre* que Hegel, *autre* que l'Homme en général ; c'est la pensée de *Dieu*. Et la « Logik », en dépit de son titre, n'est donc pas logique tout court ; elle est – comme l'« Ethique » de Spinoza – *théologie*, c'est-à-dire logique, pensée ou Discours de *Dieu*.⁶⁷

Le tort principal et presque impardonnable de Hegel pour Kojève est donc d'avoir produit une « Logique » qui est, en définitive, une théologie bien plus qu'une ontologie. Cette « Logique » qui, rappelons-le, est la première « étape » du Système hégélien, est donc, en quelque sorte, le schéma ou plutôt le concept global du monde tel qu'il se présentera dans les deux parties suivantes. Tout le problème chez Hegel est que, si l'on peut penser – comme le fera Kojève avec son anthropo-théisme – que l'homme est *créditeur* du monde humain c'est-à-dire historique, il est en revanche impossible de penser l'homme comme le *créditeur* de la nature. Avec le dualisme temporel, Kojève met en place un monde dans lequel toute idée de Dieu se trouve, *in fine*, exclue, en donnant toute sa place à l'action négatrice et créatrice de l'homme. La scission temporelle que marque l'apparition de l'homme dans le monde implique l'idée – qui se révélera centrale dans la

67 A. Kojève, *ILH*, p. 443.

lecture de Kojève – que le monde dans lequel vit l'homme est intégralement humain au sens où il ne subsisterait aucun donné naturel qui aurait échappé, d'une manière ou d'une autre, à l'action négatrice de l'homme. Ce qui existe *avant* l'homme n'est donc ni dialectique, ni historique, en un sens, a-philosophique et il n'est d'ailleurs pas anodin que Kojève place l'ontologie comme la dernière étape de son système philosophique en ce qu'elle constitue l'aboutissement d'une phénoménologie et d'une métaphysique ; elle n'est donc pas la mise en place de principes créateurs du monde mais bien plutôt la révélation du monde à la fin des temps⁶⁸.

Mais le dualisme ontologique n'est pas seulement mis en place dans le but d'exclure toute idée d'un Dieu créateur qui, sous tous ses aspects, n'est rien d'autre que le Dieu chrétien ; le dualisme est aussi introduit par Kojève dans le but d'exclure toute idée d'une puissance interne à la nature, d'un principe moteur qui ne serait rien d'autre qu'un Dieu païen. Car c'est bel et bien l'homme et l'homme seulement qui est négation et ce, non pas seulement d'une Nature extérieure à lui – comme c'est le cas lors du travail (comme lors de la création d'une table à partir d'un arbre) mais aussi, et surtout, de sa propre nature biologique, de son propre être-donné (comme nous le verrons par la suite lors de la mise en place de la fameuse dialectique du maître et de l'esclave). De ce fait, la vie biologique, naturelle, se limite uniquement, pour Kojève, à la simple répétition de l'identique, du cycle infini de la vie et de la mort sans aucune nouveauté, c'est-à-dire sans aucune création⁶⁹. Ce qui *est* naturellement est donc toujours identique à soi-

68 Comme nous le verrons dans notre quatrième et dernier chapitre, ce n'est que le Sage qui révèle véritablement le monde et qui donc écrit la « Logique » à la fin de l'histoire.

69 Sur ce point, une critique de la vision kojévienne de la nature pourrait être faite à partir de la théorie de l'évolution Darwinienne qui implique l'idée d'une transformation créatrice sur le plan génétique et non pas seulement sur le plan macroscopique. Kojève voit dans le vie biologique une absence totale de progrès et donc d'histoire ce que contredit formellement

même sans qu'aucune puissance que nous appellerons « divine » n'intervienne dans cette répétition cyclique.

Cependant, les conséquences d'un tel dualisme ontologique sont dévastatrices pour le système hégélien. En ce qu'il porte atteinte à l'unité et à la cohérence même du système, le dualisme ontologique est un retournement complet du système qu'avait mis en place Hegel et qui reposait sur un monisme ontologique qui, lui seul, permettait de parvenir à la théorie de la vérité hégélienne, à savoir l'identité de la pensée et de l'être, le vrai qui n'est non plus seulement substance mais aussi sujet. Sans philosophie de la nature, le système qu'a en vue Kojève ne semble pas à même de comprendre tout l'être comme étant le produit même de la pensée, il y a chez lui une partie de l'être (l'être naturel qui précède l'être total que représente l'Esprit ou l'Histoire) qui échappe aussi bien à l'activité créatrice d'un esprit ou d'un homme qu'à la compréhension philosophique, c'est-à-dire conceptuelle. Nous voyons alors mal comment Kojève pourrait maintenir la théorie de la vérité hégélienne dans de telles conditions. Or, nous formulions dans les premières pages de ce chapitre que Kojève réemployait justement la théorie de la vérité hégélienne dans le but de répondre à la question de la vérité qu'il s'était posée en 1931. Comment Kojève peut-il, dans ce cas, conserver la théorie de la vérité hégélienne tout en sabordant le système même dans lequel il se déploie ? Comment peut-il affirmer – comme il le fera dans sa lecture de la *Phénoménologie* – que le Savoir absolu auquel parvient le Sage

l'idée d'une évolution génétique qui serait un parfait exemple de l'*Aufhebung* hégélienne : une conservation créatrice réalisant l'unité du différent. Nous pouvons comprendre cela en signalant dès à présent que Kojève procède à une radicale anthropologisation de la négativité dans son système. Pour lui, la négation du temps naturel n'est pas à proprement parler une négation car elle n'est pas voulue par un individu libre et conscient de soi. De ce fait, il n'y a pas de création au sens fort du terme, c'est-à-dire de création *voulue* librement dans la nature pour lui.

révèle la *totalité* de l'être tout en faisant reposer son système philosophique sur un dualisme ontologique ? Qui plus est, la philosophie de la nature ne joue pas simplement un rôle dans la cohérence et l'unité du système hégélien qui cherche à décrire la totalité de l'être, elle joue aussi un rôle majeur dans le mouvement dialectique par lequel l'Esprit advient. En effet, en ce qu'elle constitue l'étape proprement négative dans le système hégélien, la philosophie de la nature déploie le moment de l'extériorisation de l'esprit, son enfoncement dans la négativité même du temps qui s'extériorise en espace. Car chez Hegel, la figure du temps est, d'une part, naturelle et, d'autre part, proprement négative comme l'écrit Christophe

Bouton :

Contrairement aux moments spatiaux qui coexistent indifféremment les uns à côté des autres, les moments temporels s'excluent réciproquement, le nouveau maintenant chassant le précédent dans le néant du passé. Le temps est la coexistence impossible, la forme universelle que prend la négativité inhérente à la nature.⁷⁰

En un certain sens, le temps est le devenir dialectique même de l'esprit en tant qu'il est aliéné dans la forme de la Nature. De ce fait il n'est pas une négativité proprement naturelle qui serait différente et totalement extérieure à la pensée : « La négativité du temps n'est pas pour Hegel une autre espèce de négativité, plus corrosive, qui s'ajouterait à celle de la pensée, mais elle est la négativité du concept lui-même, déployée dans la sphère de l'être-là naturel. »⁷¹. Si donc il n'y a pas de temps naturel – et, donc, pas de philosophie de la nature pour comprendre et révéler ce temps – il n'y a pas d'histoire, c'est-à-dire pas de conservation remémorative du présent nié qu'est le passé et encore moins de vérité qui comprendrait l'être dans la totalité de son devenir.

70 Christophe Bouton, « Temps et négativité dans la philosophie hégélienne de la nature », dans Christophe Bouton et Jean-Louis Vieillard Baron, *Hegel et la philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2009, p. 84.

71 *Ibid.*, p. 98.

Enfin, il apparaît rapidement que ce dualisme ontologique ne suffit pas à lui seul pour régler la question de la vérité comprise comme le débat entre l'athée et le théiste et ne permet même pas d'échapper absolument à toute interprétation divine ou théologique d'un tel système. Quand bien même il permet de restreindre au maximum les possibilités d'une compréhension théologique du monde, il ne résout pas, en définitive, la question de la vérité posée par Kojève. Car si tout l'enjeu était pour Kojève de savoir lequel, de l'athée ou du théiste, possède l'image *vraie* du monde, le dualisme ontologique ne fait que nous présenter un monde dans lequel il semblerait que l'idée de Dieu soit devenue impossible, du moins beaucoup plus difficile à soutenir et à défendre. Mais il n'y a là encore rien d'avéré, ni de véridique ; un tel dualisme ontologique n'est là que pour soutenir une métaphysique devant être révélée par l'homme athée mais il ne saurait en aucun cas rendre compte des raisons pour lesquelles c'est justement l'homme athée et lui seul qui révèle correctement le monde.

Nous voyons donc que le dualisme ontologique qui constitue la fondation de la relecture kojévienne de Hegel ouvre plus de questions et de problèmes qu'elle n'était censée en résoudre. Malgré tout, il apparaît dès les premières leçons que donna Kojève à l'EPHE que le système hégélien fut, d'une manière ou d'une autre, sauvé par son bourreau lui-même. L'importance de la lecture kojévienne de la philosophie de Hegel réside sans aucun doute dans sa capacité à redonner toute sa force et toute sa légitimité à un système qui ne résistait guère plus aux assauts du temps. De plus, comme nous le défendons, la lecture kojévienne ne se fait pas dans but d'une restitution objective, presque scientifique, de la pensée de Hegel.

Elle est bien plutôt une œuvre de « propagande destinée à frapper les esprits »⁷² ; une œuvre dans laquelle Kojève ne se contente pas d'interpréter la philosophie hégélienne pour le simple plaisir de son auditoire mais aussi – et surtout – pour formuler une réponse définitive à la question de la vérité grâce aux éléments apportés par celle-ci (à savoir la théorie de la vérité et les bases d'une anthropologie). Mais pour cela, il doit surmonter les conséquences d'un dualisme ontologique à double tranchant, il doit réaffirmer la négativité-négatrice proprement dialectique tout en excluant une telle négativité de la Nature. En définitive, pour réinvestir le système hégélien et en particulier la théorie de la vérité hégélienne, Kojève doit « anthropologiser » la négativité pour en faire une puissance strictement humaine constructrice d'un monde proprement humain, il doit réaffirmer la possibilité même d'une raison concrète et d'un Esprit sans qu'il n'y ait la moindre trace d'un Dieu quelconque. Et pour ce faire, Kojève va trouver dans l'œuvre même de Hegel les éléments nécessaires pour radicaliser son anthropologie de 1931, pour ouvrir cette anthropologie à la dialectique et, par conséquent, à la Vérité.

72 A. Kojève, « Correspondance entre Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao », p. 134.

Chapitre III – De l'anthropologie à la vérité : Action, Temps, Concept.

L'importance de l'anthropologie que développe Kojève à partir du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit* ne réside pas seulement dans l'originalité de sa lecture – qui provient à la fois de la perspective qui est la sienne (la mise en place d'un système philosophique qui consacre l'athéisme) et des éléments gardés de 1931 qui vont servir de base à sa lecture – mais surtout dans le rôle qu'elle joue dans l'interprétation que Kojève propose de la philosophie hégélienne. En effet, l'anthropologie que développe Kojève a pour but immédiat de maintenir le fond du système hégélien que constitue la théorie de la vérité mise en place dans la figure du Savoir absolu afin de répondre à la question de la vérité qu'il avait formulée en 1931¹.

Le génie philosophique de Kojève se trouve sans doute dans sa capacité à trouver dans une philosophie hégélienne austère et oubliée au début du XXème siècle les éléments même d'une philosophie moderne et originale. Par la mise en place d'une anthropologie dans laquelle la négativité constituera le cœur même de l'homme, Kojève marquera une véritable rupture avec la tradition philosophique en ne restreignant plus l'homme à un pur être raisonnable mais en réaffirmant sa

1 D'une manière plus générale, Kojève propose une articulation bien particulière de la philosophie et de l'anthropologie qui s'oppose radicalement à la position heideggerienne et à son refus radical de toute compromission de la philosophie dans une quelconque anthropologie. Pour Kojève, si l'anthropologie est essentielle dans la mise en place de son Système philosophique, c'est parce qu'elle constitue le fond explicatif du réel que décrit la philosophie et, comme nous le verrons dans ce chapitre, permet à Kojève de mettre en place une théorie de la vérité qui, en dernière instance, lui permettra de répondre à la question de la vérité qui se posait en 1931. Sur la question de l'articulation de la philosophie et de l'anthropologie chez Kojève et plus généralement dans la philosophie du XXème siècle voir, Dominique Piroette, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, « Liminaire : Comment revenir à la question de l'homme ? », pp. 13-18.

puissance proprement *active* qui n'est pas quelque chose de simplement secondaire pour lui mais qui joue un véritable rôle, au même titre que la Raison, dans la connaissance conceptuelle et plus particulièrement dans la vérité de cette connaissance. En effet, c'est à partir de cette anthropologie dans laquelle l'homme est « Raison + Action » que Kojève va pouvoir mettre en place sa théorie de la vérité qui comportera, à présent, un critère de vérité qui n'est autre que l'Action même de l'homme : ce n'est pas le Concept qui se conforme à l'Être dans la connaissance mais bien plutôt l'Être qui devient conforme au Concept (qui sera alors un « projet ») par l'Action de l'homme. Ainsi, l'homme connaît véritablement le monde dans la mesure où il l'a *lui-même* transformé pour le rendre conforme à l'idée qu'il s'en faisait. De ce fait, le Savoir absolu se trouve être réinstauré par Kojève en ce que, par son Action, la conscience de soi qui n'était au départ qu'une certitude (et non un savoir) devient un savoir *vrai* puisqu'il révèle correctement une réalité-objective que l'homme a transformée en fonction de son idée. Le Vrai n'est donc plus seulement substance mais aussi sujet : le Vrai n'est pas l'Être donné statique (ou une *substance*) mais l'Être-révéle-par-le-discours-dans-sa-réalité qui formera la synthèse de l'Identité et de la Négativité. Qui plus est, l'anthropologie de Kojève permet de pleinement affirmer la possibilité d'une Raison *concrète* (*Vernunft*) face à un Entendement (*Verstand*) qui ne peut véritablement connaître le monde puisque la faculté proprement *créatrice* de cette *Vernunft* qui a tant fait couler d'encre contre la philosophie hégélienne n'est rien d'autre que la mise en œuvre par l'homme de toutes ses facultés à la fois *rationnelles* et *actives* dans sa connaissance du monde. C'est donc un véritable *anthropo-théisme* que Kojève met en place dans sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* ; en faisant de l'homme la seule et unique puissance négatrice et

créatrice du monde humain qu'il révèle par son discours, les qualités qui étaient attribuées à une puissance divine transcendante à la fois créatrice et omnisciente ne sont rien d'autre que les qualités même de l'homme. Il apparaît donc que la question de la vérité ne se pose plus pour Kojève à partir de 1933 dans la mesure où l'anthropologie qu'il développe et sur laquelle repose l'ensemble de son interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* fait de l'Homme un véritable Dieu-terrestre créateur et omniscient qui, en prenant conscience de soi parvient au Savoir absolu et cesse définitivement de projeter un Dieu transcendant qui lui apporterait une hypothétique satisfaction dans un au-delà imaginaire. L'athée sera donc identifié comme cet Homme du Savoir absolu, comme ce Sage parfaitement conscient de soi et révélant correctement par son discours l'Être et le réel dans sa *totalité*.

3.1 De l'anthropologisation de la négativité à la mise en place d'une anthropologie de la négativité.

Pour Kojève, il ne fait aucun doute que le chapitre IV de la *Phénoménologie* contient une véritable anthropologie qu'il suffirait simplement de révéler :

Le Chapitre IV est anthropologique en ce sens qu'il s'agit là d'« existence », c'est-à-dire de désir et d'*action*. Hegel n'est rien moins qu'intellectualiste : sans la création par l'action négatrice, il n'y a pas de contemplation du donné. Son anthropologie est foncièrement différente de l'anthropologie grecque, pour laquelle l'homme sait et se reconnaît d'abord, et agit ensuite.²

Mais cette anthropologie est, comme il le précise, tout à fait différente de ce que l'on a pu connaître en ce qu'elle place l'action négatrice proprement dialectique au cœur même de l'homme. Nous l'avions vu, le dualisme ontologique introduit par

2 A. Kojève, *ILH*, p. 60.

Kojève avait pour première et immédiate conséquence une restriction de la négativité (*dialectique*) au seul monde humain, c'est-à-dire historique. Mais avec l'anthropologie qu'il lit chez Hegel (dans une lecture qui dépasse largement le cadre même de l'interprétation) Kojève place la négation au cœur de l'homme qui ne sera plus qu'action négatrice. Pour ce faire, Kojève va, en quelque sorte, introduire la négativité au sein même de l'anthropologie en combinant les éléments centraux qu'il avait développé en 1931 à une lecture du quatrième chapitre de la *Phénoménologie*. À partir de 1933, l'homme n'est plus seulement interaction avec le monde mais aussi avec d'autres hommes. De plus, cette interaction n'est plus une simple interaction physique : elle devient action négatrice c'est-à-dire transformatrice du donné. Enfin, la « connaissabilité » du monde par l'homme n'est plus un fait originel qui unit l'homme au monde immédiatement : elle est le résultat d'un long processus qui n'est autre que l'Histoire. Si Kojève transforme son anthropologie de 1931 à partir des éléments glanés dans la philosophie hégélienne, c'est pour assumer pleinement son dualisme ontologique tout en ayant la possibilité de remettre en place le Savoir absolu hégélien qui lui permettra de répondre à la question de la vérité. Il convient donc d'étudier plus précisément cette anthropologie qui est, selon nous, l'élément le plus essentiel de la philosophie kojévienne.

La plus grande force de l'anthropologie que met en place Kojève réside sans aucun doute dans son interprétation de l'origine de l'homme, c'est-à-dire de l'acte anthropogène. Car pour faire de la négativité quelque chose de spécifiquement humain (et même la seule chose proprement humaine), il faut que l'origine même de l'homme soit comprise comme l'éclosion de cette négativité. Pour Kojève, cette recherche de l'origine de l'homme doit passer par une

recherche de « l'origine du Moi révélé par la parole »³, c'est-à-dire une recherche des causes et des circonstances dans lesquelles l'homme en vient à dire « Je ». Mais si Kojève voit l'apparition discursive du « Je » comme l'origine même de l'homme, c'est parce que ce « Je » prononcé par l'homme fait de lui un homme « conscient de sa réalité et de sa dignité humaine »⁴, ce qui est la seule chose qui le distingue réellement de l'animal qui, lui, n'atteint pas le stade de la conscience de soi et reste à celui du « sentiment de soi ». Par le désir, l'homme s'extirpe de sa position purement contemplative face au monde qui l'absorbe corps et âme pour se rappeler son individualité⁵. Désirer quelque chose, c'est toujours affirmer que « Je désire quelque chose ». C'est donc en reprenant la distinction hégélienne entre la « conscience de soi » (*Selbstbewusstsein*) et le « sentiment de soi » (*Selbstgefühl*) que Kojève définit la distinction entre l'homme et l'animal. Or, Kojève va présenter ici l'origine du « Je » – ou de la conscience de soi – dans le Désir (*Begierde*) qui arrache l'homme à la simple contemplation objective dans laquelle il était absorbé en tant que « sujet connaissant ». Cela ne poserait aucun problème si le Désir était quelque chose de proprement humain, mais l'homme, au même titre que l'animal, *désire* quelque chose et assouvit son désir par la consommation, c'est-à-dire la négation (l'acte de manger par exemple) de l'objet désiré. Mais comment Kojève peut-il, dans ce cas, distinguer l'homme de l'animal si ils sont tous les deux des êtres désirants alors même qu'il présente l'origine de la conscience de soi dans le Désir ?

3 A. Kojève, *ILH*, p. 13.

4 *Ibid.*, p. 13.

5 En un certain sens, le « désir » dont parle ici Kojève joue le même rôle que l'« angoisse » heideggerienne dans son ontologie phénoménologique qui arrache le *Dasein* à son dévalement dans le monde pour le mettre face à son être. Bien entendu, les enjeux sont ici radicalement différents mais ce point nous semble particulièrement significatif dans la mesure où Kojève introduira cette notion d'« angoisse » dans sa lecture de la *Phénoménologie* en un tout autre sens que dans l'usage heideggerien.

Si l'homme et l'animal sont sujets du désir tout en étant différents et si l'origine de l'homme (c'est-à-dire de la conscience de soi) se trouve dans le désir, c'est donc que le désir humain et le désir animal sont différents, que le Moi humain (qui est le Moi d'une conscience de soi) est différent du Moi animal (qui relève du simple sentiment de soi et qui n'est d'ailleurs pas un *Moi* à proprement parler). Tout d'abord, il faut bien comprendre comment apparaît le Moi dans le désir : lorsque l'homme désire, apparaît le Moi (ou le « Je ») qui n'est, dans un premier temps, qu'un simple vide, un pur manque, une pure absence qui est en attente d'être comblée par la satisfaction du désir. Comme nous venons de le voir, cette satisfaction passe par la négation de l'objet désiré qui n'est pas simplement la pure et simple destruction de l'objet désiré mais aussi la création d'une nouvelle réalité que Kojève appelle « subjective ». En accomplissant mon désir (comme par exemple celui de manger), je ne me contente pas de détruire l'aliment que j'ai devant moi mais je le *mange*, c'est-à-dire que mon corps le détruit pour créer quelque chose, à savoir un ensemble de molécules qui participeront à la création de nouvelles cellules, etc. De ce fait, comme l'indique Kojève, le Moi subjectif créé par la satisfaction du désir dépend entièrement de l'objet désiré et nié dans l'accomplissement du désir : si je désire un objet naturel (un aliment), le Moi créé sera un Moi naturel (mon corps). Pour que le désir soit un désir humain qui produise un Moi humain, il faut donc que ce désir porte sur quelque chose d'humain, à savoir sur un autre désir :

Pour qu'il y ait Conscience de soi, il faut donc que le Désir porte sur un objet non-naturel, sur quelque chose qui dépasse la réalité donnée. Or la seule chose qui dépasse ce réel donné est le Désir lui-même. Car le Désir pris en tant que Désir, c'est-à-dire avant sa satisfaction, n'est en effet qu'un néant révélé, qu'un vide irréel. Le Désir étant la révélation d'un vide, étant la présence de l'absence d'une réalité, est essentiellement autre chose que la chose désirée, autre chose qu'une chose, qu'un

être réel statique et donné, se maintenant éternellement dans l'identité avec soi-même.⁶

Ainsi, contrairement au désir animal qui porte uniquement sur un objet réel, donné, et qui, en définitive, ne contribue qu'à la perpétuation d'un Moi naturel toujours identique à lui-même, le désir humain ne porte pas sur quelque chose de donné ou de réel mais sur un vide, sur un manque qui n'est autre que le désir lui-même. Ce n'est que de cette manière que l'homme devient homme, c'est-à-dire que le Moi devient humain au sens où il est le produit d'une action négatrice qui ne porte pas sur quelque chose de réel et de naturel mais sur un vide, sur un « irréel ». Cependant, il paraît évident que l'homme, tout en restant homme, ne cesse pas pour autant de désirer des objets réels et naturels (l'homme ne cesse jamais de désirer manger et d'assouvir ce désir et, si cela n'est plus le cas, c'est qu'il est mort et donc qu'il n'est plus un homme). Tout comme le trou de l'anneau ne pouvait exister que si il y avait l'or, l'homme ne peut exister que s'il reste d'une certaine manière un animal, c'est-à-dire que s'il reste un corps physique, une vie biologique : la « réalité humaine ne peut se constituer et se maintenir qu'à l'intérieur d'une réalité biologique, d'une vie animale »⁷. Le désir d'un désir se fait donc toujours sur le fond d'un désir animal. Mais alors, que signifie pour l'homme désirer un désir ?

Pour l'homme, désirer un désir, c'est désirer être l'objet d'un désir, c'est-à-dire désirer être reconnu par un autre désir comme étant un individu humain⁸.

6 *Ibid.*, p. 14-15.

7 *Ibid.*, p. 14.

8 Cette question de la reconnaissance nous indique dès à présent qu'il est et qu'il sera toujours question chez Kojève d'une valeur proprement individuelle. L'individu n'est jamais dissous complètement dans un peuple comme chez Hegel : le peuple est, pour Kojève, la reconnaissance mutuelle de chaque individu (ce qui ne peut être atteint que dans l'Etat homogène et universel – nous reviendrons sur ce point dans la quatrième partie de ce chapitre). L'individualité constitue chez lui la synthèse du *particulier* et de l'*universel* et c'est justement dans un peuple, ou plutôt dans un Etat (l'Etat universel et homogène) que l'homme réalise cette individualité. Chez Kojève, le stade de l'Esprit n'est absolument pas une perte de

Kojève voit dans l'amour le prototype même du désir de reconnaissance qui est le désir proprement humain à la suite d'une lecture d'un texte de jeunesse de Hegel dans lequel, selon Kojève, Hegel avait compris et exposé « le contenu spécifiquement humain de l'existence de l'Homme »⁹ à partir d'une analyse du rapport amoureux. Car dans le rapport qui est celui de deux amants, le fait principal n'est pas le désir physique, corporel, mais le désir d'amour, le désir d'être aimé par l'autre. Mais ce désir, ajoute Kojève, n'est proprement humain (c'est-à-dire proprement différent du désir animal) que s'il dépasse le désir animal (qu'il possède toujours), que s'il risque ce désir animal dans la réalisation de son désir humain. Et pour lui, « tous les Désirs de l'animal sont en dernière analyse une fonction du désir qu'il a de conserver sa vie »¹⁰. Désirer un désir ne va donc pas simplement consister à désirer la reconnaissance d'un autre désir (ou d'un autre homme) mais aussi à mettre en jeu sa propre vie dans la réalisation de ce désir de reconnaissance¹¹. Au final, « l'homme ne « s'avère » humain que s'il risque sa vie (animale) en fonction de son Désir humain »¹². Le désir de reconnaissance devient donc une *lutte* pour la reconnaissance et « parler de l'« origine » de la Conscience

l'individualité, il est le stade de l'homme qui, ayant créé un Monde humain dans lequel il est reconnu comme un Citoyen de l'Etat universel, affirme pleinement son individualité. Il y a donc chez Kojève une mise en valeur de l'individualité bien plus importante que chez Hegel. Sur ce point, voir Judith Butler, *Sujets du désir, Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, p. 104-106.

9 *ILH*, p. 601.

10 *Ibid.*, p. 16.

11 Nous voyons ici que ce qui constitue l'acte proprement anthropogène n'est pas l'acceptation pure et simple de la finitude de l'homme comme cela peut-être le cas chez Heidegger mais le dépassement de cette finitude essentielle de l'homme dans la mise en jeu de cette vie pour la satisfaction d'un désir proprement humain. Selon nous, le fondement de l'anthropologie de Kojève n'est donc pas le statut ontologique de la mort pour l'homme mais son dépassement dans la lutte pour la reconnaissance. C'est sans doute ici que se trouve la plus grande différence entre l'anthropologie de 1931 et celle de 1933-1939. Il nous semble que, sur ce point, Danilo Scholz ne prend pas suffisamment en compte ce dépassement proprement humain de la mort dans son analyse du rapport de l'anthropologie kojévienne à l'ontologie heideggerienne. Si un rapprochement est possible entre l'anthropologie de 1931 et l'ontologie heideggerienne, la mise en place à partir de 1933 d'une anthropologie de la négativité semble irrémédiablement éloigner Kojève du philosophe allemand.

12 *Ibid.*, p. 17.

de soi, c'est donc nécessairement parler d'une lutte à mort en vue de la « reconnaissance ». »¹³. Mais qu'une telle lutte pour la reconnaissance ait lieu et qu'elle constitue l'origine même de l'homme conscient de soi nous indique une chose particulièrement importante pour Kojève : « l'homme ne peut apparaître sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau »¹⁴ dans la mesure où l'apparition même de l'homme présuppose une multiplicité d'individus humains. En un mot, l'homme ne peut vivre qu'en société.

C'est donc à partir d'une analyse du désir, et plus particulièrement du désir humain, que Kojève en vient à développer sa dialectique réputée du maître et de l'esclave qui a pour but d'expliquer cette lutte pour la reconnaissance dans laquelle chaque individu est pris du fait même de son caractère humain. L'idée centrale de cette dialectique anthropogène est qu'il existe deux comportements humains différents pour lesquels chaque homme n'est aucunement « prédestiné »¹⁵ : celui du maître et celui de l'esclave. Car si c'est bien une lutte à mort qui oppose deux individus dans la lutte pour la reconnaissance au sens où ces deux individus mettent leur vie en jeu pour être reconnus par l'autre, cette lutte ne peut conduire à la mort réelle (ou effective) de l'un des deux individus ; l'homme se bat pour être reconnu et non pour tuer l'autre au sens où il est évident que si l'un des deux protagonistes est tué, l'autre ne sera pas reconnu par l'homme mort. La mise à

13 *Ibid.*, p. 17.

14 *Ibid.*, p. 15.

15 *Ibid.*, p. 18. Ce point peut paraître anodin mais est en réalité particulièrement représentatif de l'anthropologie que propose Kojève et la distingue des anthropologies allemandes du XIXe siècle et du début du XXe siècle. En effet, toute l'anthropologie de Kojève est marquée par le refus catégorique d'essentialiser le caractère spécifiquement humain, en en faisant, au final, un vide pur, un simple désir. Mais cette absence d'essentialisation se retrouve aussi ici dans les deux attitudes humaines que sont celles du maître et de l'esclave : aucun caractère ne saurait déterminer tel individu à être maître ou esclave plutôt qu'un autre. Concernant le rapport de l'anthropologie kojévienne à l'anthropologie allemande, voir Danilo Scholz, *Alexandre Kojève et la philosophie allemande*, chapitre 3 « Alexandre Kojève et l'anthropologie philosophique des années 20 », p. 54-78.

mort de l'autre n'est donc pas concrète mais *abstraite* ; le maître tue abstraitement l'esclave en niant son humanité¹⁶, c'est-à-dire son autonomie ou sa liberté¹⁷. Et si l'esclave s'est vu nier son humanité par le maître, c'est parce qu'il a eu peur, parce qu'il a refusé de mettre sa vie en jeu dans la lutte pour la reconnaissance et ne peut donc être reconnu comme un individu humain, c'est-à-dire libre.

Nous voyons qu'il est avant tout question ici de la liberté de l'homme et plus particulièrement de sa réalisation effective dans la lutte pour la reconnaissance. Comme dans *L'athéisme* où Kojève voyait dans le suicide l'expression de la pure liberté dans la mesure où la possibilité qu'a l'homme de se donner la mort à tout moment est révélateur de l'absolue liberté qui est la sienne et qui s'étend jusque sur sa propre vie, la mort mise en jeu dans la lutte pour la reconnaissance est ici aussi intimement connectée à la question de la liberté. Comme l'indique Kojève, « la lutte de pur prestige est d'ailleurs un *suicide* (à issue aléatoire) »¹⁸ ; dans la lutte, chaque individu met au départ sa vie en jeu au sens où cette mise en péril de la vie se fait en dehors de toute nécessité et que l'homme choisit librement de mettre sa vie en jeu, de se présenter comme un suicidé potentiel face à un autre homme (car c'est lui qui choisit d'exposer sa vie pour être reconnu, il accepte la possibilité d'être tué par l'autre). La lutte pour la reconnaissance est donc avant tout une lutte pour la liberté, une lutte dans laquelle l'homme s'affirme et se réalise comme un individu humain, c'est-à-dire comme un individu libre. Mais si dans la lutte l'un devient maître et l'autre devient esclave, cela veut dire que l'un est libre et l'autre non. Dans la mise à mort symbolique de

16 *Ibid.*, p. 25 : « Il ne sert donc à rien à l'homme de la Lutte de tuer son adversaire. Il doit le supprimer « dialectiquement ». C'est-à-dire qu'il doit lui laisser la vie et la conscience et ne détruire que son autonomie. Il ne doit le supprimer qu'en tant qu'opposé à lui et agissant contre lui. Autrement dit, il doit l'asservir. »

17 Ces deux termes sont synonymes dans l'emploi qu'en fait Kojève.

18 *Ibid.*, note 1, p. 607.

l'esclave par le maître, c'est bel et bien la liberté de l'un qui est niée par l'autre. Cependant, il est important de noter que pour Kojève l'homme libre n'est pas forcément celui que l'on croit. En effet, le bon sens et les premières analyses de Kojève tendent à présenter le maître comme l'homme libre et l'esclave comme l'homme asservi : le maître est libre en ce qu'il ne subit pas les contraintes de la Nature en restant oisif et en consommant les produits issus du travail de l'esclave (puisque'il a mis en jeu sa propre vie dans la lutte) ; à l'inverse, l'esclave a complètement abandonné sa liberté au maître en travaillant pour lui et en lui léguant le fruit de son travail. Nous voyons que cette première interprétation nous est tout à fait commune et présente le rapport le plus intuitif du maître et de l'esclave. Cependant, Kojève revient immédiatement sur cette interprétation en lui opposant une autre qui ouvrira véritablement l'histoire et le devenir dialectique : d'une certaine manière, le maître, dans l'oisiveté qui est sa condition, est « humainement mort dans la Lutte : il n'*agit* plus à proprement parler puisque'il est oisif ; il vit donc comme s'il était mort [...] »¹⁹ ; alors que l'esclave, lui, est bien vivant par son travail pour le maître et c'est justement par ce travail qu'il va peu à peu se libérer et manifester sa liberté en ce que, par le travail qu'il effectue au profit du maître, l'esclave devient lui-même le maître de la nature. C'est à partir de ce rapport particulier entre la maîtrise et la servitude que doit se comprendre l'affirmation de Kojève selon laquelle seul l'esclave peut parvenir à la pleine et entière satisfaction, et ce, même si cette satisfaction nécessite la présence du maître²⁰. En premier lieu, Kojève démontre que la reconnaissance du maître n'en est au final pas vraiment une : pour qu'il soit véritablement reconnu comme un

19 *Ibid.*, p. 607.

20 *Ibid.*, p. 36 : « [...] il n'y a pas d'Esclave sans Maître. Le Maître est donc le catalyseur du processus historique, anthropogène. Lui-même ne participe pas activement à ce processus ; mais sans lui, sans sa présence, ce processus ne serait pas possible. »

individu humain, cette reconnaissance doit être faite par un autre individu humain, or l'esclave n'est justement pas pour le maître un individu humain (au sens où il ne le reconnaît pas comme tel) mais un animal²¹ au sens où il n'a pas mis sa vie en jeu dans la lutte pour la reconnaissance. De plus, seul l'esclave est véritablement libre du donné naturel puisque lui seul le transforme : si l'on disait que le maître était indépendant de la nature c'était uniquement parce que l'esclave travaillait pour lui mais pris isolément, sa oisiveté le rend complètement démuni face à la nature puisqu'il se contente de simplement consommer sans jamais transformer soi-même le donné. Le maître, pris dans sa oisiveté mortelle, ne fait donc qu'attendre sa mort réelle en restant toujours identique à lui-même, c'est-à-dire en ne transformant ni le monde dans lequel il vit et par conséquent en ne se transformant pas soi-même. Ce qui importe pour Kojève (et pour l'homme qui devient homme) c'est avant tout la liberté effective, réelle, qui s'exerce dans le monde. La simple reconnaissance d'une liberté fictive ou hypothétique ne saurait donc suffire pour satisfaire l'individu humain selon Kojève ; cette reconnaissance doit découler de l'exercice concret de cette liberté qui est aussi bien la lutte (c'est-à-dire la mise en jeu de sa vie pour la reconnaissance) que le travail (la « transformation de la Nature en fonction d'une *idée non matérielle* »²²). Seul un tel exercice de la liberté fait du monde un monde historique et de la vie humaine un devenir, et seul l'esclave peut accomplir ce devenir, lui seul peut être un acteur historique c'est-à-dire politique. Mais nous venons de le voir, l'esclave est dans un premier temps complètement asservi au maître, son travail ne s'effectue qu'en fonction du désir de ce dernier et l'idée d'une possible libération semble être

21 *Ibid.*, p. 27 : « En refusant de risquer sa vie dans une lutte de pur prestige, il [l'esclave] ne s'élève pas au dessus de l'animal. »

22 *Ibid.*, p. 199.

totallement exclue de la perspective qui est la sienne. Comment l'esclave en vient donc à prendre conscience de sa propre condition et à vouloir s'en délivrer ?

Pour Kojève, une telle prise de conscience et une telle libération de l'esclave n'est possible que par l'angoisse qu'il éprouve vis-à-vis du maître qui possède un pouvoir absolu sur lui. Si l'esclave obéit au maître, c'est du fait de cette angoisse face à laquelle celui-ci se plie tant qu'il ne met pas sa propre vie en jeu dans le rapport de domination. Mais si cette angoisse est l'asservissement de l'esclave, elle est aussi constitutive de sa libération ; l'angoisse force l'esclave à travailler pour le maître, mais elle le libère aussi de son asservissement à la nature (asservissement qui provient de son refus de mettre sa vie en jeu dans la première lutte) et par conséquent de la maîtrise même. C'est comme si dans l'angoisse et par le travail s'opérait une prise de conscience pour l'esclave de sa propre liberté :

Dans l'angoisse mortelle, il [l'esclave] a compris (sans s'en rendre compte) qu'une condition donnée, fixe et stable, serait-ce celle du Maître, ne peut pas épuiser l'existence humaine. Il a « compris » la « vanité » des conditions données de l'existence. Il n'a pas voulu se solidariser avec la condition de Maître, et il ne se solidarise pas non plus avec sa condition d'Esclave. Il n'y a rien de fixe en lui. Il est prêt au changement ; dans son être même il est changement, transcendance, transformation, « éducation » ; il est devenir historique dès son origine, dans son essence, dans son existence même. D'une part, il ne se solidarise pas avec ce qu'il est ; il veut se transcender par négation de son état donné. D'autre part, il a un idéal positif à atteindre : l'idéal de l'autonomie, de l'Être-pour-soi, qu'il trouve, à l'origine même de sa servitude, incarné dans le Maître.²³

Dans l'angoisse, l'esclave ne prend donc pas simplement conscience de sa propre finitude avant de retourner « auprès de soi » comme chez Heidegger²⁴, il agit non

23 *Ibid.*, p. 33.

24 Chez Heidegger, l'angoisse a une fonction et une signification tout à fait différente que chez Kojève au point qu'il nous semble n'y avoir aucune connexion ou filiation entre les deux utilisations qui en sont faites. L'angoisse heideggerienne arrache le Dasein de sa familiarité avec le monde, de son « dévalement » (posture qui se caractérise pour le Dasein par l'oubli de l'être) en le mettant face à son être comme pur « pouvoir-être ». Plus simplement, dans l'angoisse, le Dasein découvre que son être-au-monde (ou son *existence* dans le monde) n'est pas quelque chose de donné ou de déterminé mais relève de sa propre possibilité, que son être est sa propre possibilité, en un mot : l'angoisse révèle au Dasein sa liberté. Chez Kojève, l'angoisse est simplement la *terreur* que l'esclave éprouve face au règne du maître qui s'étend jusque sur sa propre vie et dans laquelle il se soumet au maître. Ce sera le travail (action négatrice du donné) qui libérera l'esclave de la servitude et non l'angoisse proprement dite. De plus, la signification de la liberté chez Heidegger et chez Kojève est elle aussi radicalement

plus pour satisfaire les désirs du maître mais pour satisfaire son propre désir de reconnaissance. L'angoisse conduit donc à l'action, à la transformation concrète du monde dans lequel l'esclave vit dans le but d'être reconnu, c'est-à-dire qu'« il doit transformer le monde (naturel et humain) où il n'est pas reconnu, en un mode où cette reconnaissance s'opère. »²⁵. Et ce travail, cette action négatrice du donné, est hautement dialectique pour Kojève, elle est même la dialectique par excellence : l'acte négateur compris comme une suppression conservatrice du donné puisque par le travail, l'esclave ne fait rien d'autre que nier l'objet tel qu'il est afin de lui donner une forme autre dans laquelle il est néanmoins conservé. Mais comme l'indique ce passage, cette transformation par l'action négatrice n'est pas seulement une transformation du monde donné extérieur à l'esclave mais tout aussi bien une transformation de son propre être donné²⁶. Si l'esclave est transcendance du fait de son travail c'est, nous indique Kojève²⁷, parce qu'il doit dépasser son être donné naturel pour transformer l'objet ; le travail l'oblige à « refouler » son instinct animal de consommation immédiate de l'objet de son désir et, de ce fait, à différer la satisfaction par une action négatrice du donné qui « prépare » l'objet à la consommation. Si donc l'esclave s'éduque par le travail, c'est qu'il *humanise* ses

différente. Tandis qu'elle est chez Kojève la possibilité pour l'homme de nier l'être-donné (possibilité qui s'étend pour lui jusque sur sa propre vie par la possibilité du suicide), elle est chez Heidegger l'acceptation pour le Dasein de son propre être comme être-jeté et comme pouvoir-être.

25 A. Kojève, *ILH*, p. 22.

26 Nous retrouvons ici une idée centrale de l'« inter-action » de 1931 qui était aussi bien celle de l'homme *vers* le monde que du monde *vers* l'homme. Ici comme en 1931, l'inter-action de l'homme et du monde par le Travail transforme à la fois le Monde et l'Homme.

27 *Ibid.*, p. 35-36 : « Le travail trans-forme le Monde et civilise, éduque l'Homme. L'homme qui veut – ou doit – travailler, doit refouler son instinct qui le pousse à « consommer » « immédiatement » l'objet « brut ». Et l'Esclave ne peut travailler que pour le Maître, c'est-à-dire pour un autre que lui, qu'en refoulant ses propres désirs. Il se transcende donc en travaillant ; ou si l'on préfère, il s'éduque, il « cultive », il « sublime » ses instincts en les refoulant. D'une part, il ne détruit pas la chose telle qu'elle est donnée. Il diffère la destruction de la chose en la trans-formant d'abord par le travail ; il la prépare pour la consommation ; c'est-à-dire – il la « forme ». Dans le travail, il transforme les choses et se transforme en même temps lui-même : il forme les choses et le Monde en se transformant, en s'éduquant soi-même ; et il s'éduque, il se forme, en transformant des choses et le Monde. »

instincts, qu'il les *cultive* dans un but bien précis qui n'est autre que la libération de son asservissement et la satisfaction de son désir de reconnaissance. L'homme n'est alors rien de fixe, rien de déterminé, il est sa « propre œuvre »²⁸ au sens où il se crée lui-même par le travail qui est pour lui éducation. Nous voyons donc que le travail ne *médiate* pas uniquement la satisfaction d'un désir au départ animal qui serait humanisé par le travail mais *médiate* aussi la satisfaction du désir de reconnaissance qui était chez le maître *immédiate*²⁹. L'Action est alors éminemment sociale pour Kojève, c'est-à-dire politique : la transformation du monde par l'esclave travailleur a pour but premier de faire du monde dans lequel il est asservi un monde dans lequel il sera reconnu de tous (ce que Kojève appellera l'État universel et homogène)³⁰.

En définitive, il n'y a pour Kojève pas d'homme sans Action : ce n'est que par le travail et la lutte que l'homme devient réellement homme, qu'il devient pleinement conscient de soi comme un individu humain. Mais cette Action, cette transformation du Monde en un Monde humain et cette éducation de l'homme ne se fait pas instantanément : l'Action est indissociable du Temps dans lequel elle se réalise. Ainsi, si l'homme est Action, cela veut dire que l'homme est Temps, c'est-à-dire Histoire :

28 *Ibid.*, p. 15.

29 En effet, nous avons vu que le maître obtient immédiatement satisfaction de son désir de reconnaissance dans la Lutte puisque l'esclave refusait *immédiatement* l'affrontement en refusant de risquer sa vie. Une fois l'asservissement établi, même si la satisfaction des désirs du maître est médiatisée par le travail de l'esclave, ce n'est à aucun moment lui-même qui introduit la médiation, qui s'engage dans une action négatrice ; il consomme simplement ce qu'on lui présente.

30 Malgré tout, l'esclave sera bien obligé, en dernière instance, de mettre sa vie en jeu dans une lutte à mort : ce sera pour Kojève la lutte sanglante de la révolution qui seule permet l'instauration de cet État homogène et universel. Car si l'esclave a transformé le monde et s'est transformé lui-même, il lui reste encore pour être pleinement humain à surmonter son instinct de conservation et sa peur de la mort dans la Lutte sanglante. Nous verrons dans la quatrième partie de ce chapitre que ce sera justement l'homme athée (et lui seul) qui accomplira cette ultime Lutte.

Cette éducation créatrice de l'Homme par le Travail (Bildung) crée l'Histoire, c'est-à-dire le *Temps* humain. Le Travail *est* Temps et c'est pourquoi il est nécessairement *dans* le temps : il demande du temps.³¹

Si l'homme se crée par son travail, s'il n'est rien de fixe, rien d'immuable, cela signifie que son être est aussi un « devenir » et qu'il n'est, en définitive, qu'un devenir homme. Mais ce devenir temporel relève d'une temporalité bien particulière que Kojève appelle histoire et qui ne doit pas être confondue avec le temps naturel et qui consistait en la répétition infinie du même pour Kojève. Le temps humain dont parle Kojève, en reprenant l'interprétation de son ami Alexandre Koyré³², est un temps polarisé vers l'avenir, un temps qui trouve sa source même dans le désir qui est, comme nous venons de le voir, le moteur même de toute l'anthropogénèse. Nous pouvons, à la suite de Kojève, schématiser ce temps humain ainsi :

Avenir → Passé → Présent³³

Le temps humain est donc en premier lieu « Avenir » (ou *futur*) en ce qu'il porte sur un désir de quelque chose d'absent, d'un projet que l'homme souhaite réaliser

31 *Ibid.*, p. 210.

32 Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, T. 118, No 9/10 (septembre-octobre 1934), p. 280-281 : « Le temps et l'espace qu'il décrit ne sont pas le temps et l'espace des choses. Ce sont le temps et l'espace de l'homme. C'est là la raison pour laquelle dans son analyse du temps on voit la primauté appartenir non pas au maintenant ou au passé, mais bien à l'avenir. C'est à partir de l'avenir que se constitue pour lui le présent. Et c'est l'avenir qui, se réalisant, nie le maintenant et le rejette vers le passé, temps mort et accompli. Cette primauté de l'avenir sur le maintenant, du possible sur le réel, n'est-ce pas une analyse de l'homme ? Et la dialectique de l'instant, « qui est en tant qu'il n'est pas et n'est pas en tant qu'il est », qui nie ce qu'il est au profit de ce qu'il n'est pas, n'est-ce pas l'expression de l'inquiétude de l'être *humain*, dont le « temps » s'arrête lorsqu'il n'a plus d'avenir, lorsque rien n'est plus à venir, lorsque tout est déjà venu ? » Cette interprétation du temps que propose Koyré repose entièrement sur une lecture des cours de Hegel à Iéna et non sur une lecture de la *Phénoménologie*. Un travail particulièrement important pour la compréhension de cette lecture et, par conséquent, pour la compréhension de la lecture que Kojève fait de la *Phénoménologie* pourrait porter sur une analyse comparative des cours de Iéna et de la *Phénoménologie*. Cependant, la reprise kojévienne de cette conception du temps débouchera ouvertement sur la fin de l'histoire alors que Koyré semble, quant à lui, particulièrement réticent à une telle interprétation ; le fait même qu'il insiste sur le rapport de ce temps humain à l'infini auquel il participe montre le déplacement que Kojève opère puisque, pour ce dernier, le temps humain est bel est bien fini dans la mesure où il a début (la Grèce antique) et une fin (l'État universel et homogène).

33 *Ibid.*, p. 432-434.

dans la présent et qui n'est pour l'instant qu'à-venir. Mais pour réaliser ce désir dans le *présent*, l'homme nie la réalité donnée par son action négatrice (travail) ; par cette action négatrice, l'homme fait d'une réalité présente (la réalité donnée qu'il nie) quelque chose de *passé* (puisque du fait même de sa négation par l'action, la réalité donnée *n'est* plus). Ce Temps est donc une *projection* qui implique aussi le passé en vue de la réalisation de ce projet dans le présent. Pour Kojève, c'est là le prototype de tout temps historique (ou humain) qui est un temps *dialectique* puisqu'il implique un moment négatif proprement créatif et ne consiste pas en une simple répétition du même. Dans ce temps historique, l'homme n'est donc pas identique à lui-même ; il change, il devient homme, il se crée tout comme il crée le monde dans lequel il vit. Et si l'homme est Temps (ou Histoire) c'est parce qu'il est avant tout Travail, Lutte, action négatrice.

Mais nous disions au début de notre propos que pour Kojève, l'homme était véritablement homme que s'il était conscient de soi et exprimait ce savoir de soi-même par l'expression discursive du « Je ». Mais si l'homme n'est véritablement conscient de soi (c'est-à-dire conscient de soi-même comme un individu humain autonome) que s'il est reconnu comme tel par tous, cela veut-il dire que l'esclave, le travailleur ou même le révolutionnaire ne sont pas des hommes conscients d'eux-mêmes ? Pour Kojève, oui. En effet, pour que l'homme soit réellement conscience de soi, celui-ci doit être reconnu objectivement par tous et se reconnaître lui-même dans ce Moi objectivé, dans ce Monde humain qu'il a créé et qui n'est autre que l'accomplissement de son idée en tant que réalité objective. Mais cet homme reconnu et conscient de soi n'est ni l'esclave, ni le travailleur, ni le révolutionnaire (les deux dernières catégories étant réductibles à la première) puisqu'ils n'ont pas encore satisfait cette reconnaissance et cette

conscience de soi médiatisée. Cependant, l'esclave est *d'une certaine manière* conscient de soi en ce qu'il veut être reconnu comme un individu libre, il a donc une *idée* mais celle-ci reste à réaliser, il a la *certitude* de son humanité et non pas le *savoir* de celle-ci auquel il parviendra lorsqu'il aura atteint le stade de la conscience de soi. Dire que l'être de l'homme est devenir ne signifie donc pas simplement qu'il est transcendance, changement, mais surtout que l'être de l'homme est un devenir *vrai*, un devenir vers la *vérité*.

L'anthropologie de Kojève n'est pas une simple fable qui décrirait une lutte originelle entre deux individus afin de dégager les traits essentiels de l'être humain ; si fable il y a, c'est uniquement pour imaginer, symboliser, le devenir même de l'homme qui n'est rien d'autre que son être propre. Car l'anthropologie de Kojève repose sur des présupposés très puissants ; si l'homme n'est pas désir (c'est-à-dire manque) et s'il n'est pas action, c'est-à-dire action négatrice en vue de réaliser son projet, tout l'édifice s'effondre et c'est sans aucun doute sur ce point que l'on peut adresser la plus importante critique à l'entreprise de Kojève. Pour sa défense, Kojève affirmerait que cette anthropologie n'est pas le pur produit de son imagination (ou plutôt de celle de Hegel...) mais qu'elle est le résultat d'une description phénoménologique de l'homme dans le monde. Notre propos n'est pas ici de juger de la validité d'une telle anthropologie mais bien de saisir l'originalité et l'importance de cette anthropologie dans le travail de Kojève. Car contrairement aux anthropologies philosophiques qui l'ont précédée, celle de Kojève ne réduit l'homme ni à une simple Raison ni à une simple essence naturelle qui le régirait entièrement (bien au contraire, nous avons vu que pour Kojève l'homme est un arrachement à ses désirs animaux, un refoulement de ses pulsions). Selon nous, si cette anthropologie ne se met en place qu'à partir de 1933 et non dès 1931, c'est

parce que Kojève trouve au contact de Hegel la nécessité de faire de l'homme une véritable puissance négatrice qui ne serait pas seulement abstraite mais surtout concrète. Mais l'apport de Hegel semble se limiter à cette seule négativité de l'homme ; si Kojève trouve bien l'idée de désir, de dialectique entre la servitude et la maîtrise dans une lecture radicale et s'écartant magistralement du texte et de la pensée hégélienne, une telle anthropologie ne serait pas possible sans l'idée fondatrice de 1931, à savoir que l'homme est interaction avec le monde. Ainsi, comme il l'écrivit dans ses réflexions sur Pierre Bayle : « l'homme est Raison + Action ; il crée des théories par sa Raison, mais il les vérifie par son action (= travail) : technique. »³⁴. Et si l'homme n'était pas Action, s'il ne transformait pas le monde dans lequel il vit en un monde humain, il ne parviendrait jamais à la vérité, et ce, quelle qu'elle soit. C'est donc une véritable théorie de la vérité que Kojève va mettre en place à partir de son anthropologie ; théorie qui, comme nous allons à présent le voir, est elle aussi une « interprétation » de la philosophie hégélienne à partir des éléments qu'il possédait dès 1931, et qui peut se résumer ainsi : « Notre science est vraie (globalement!) parce que les automobiles marchent »³⁵.

3.2 De la certitude à la vérité : théorie de la vérité et théorie de la connaissance.

La première conséquence de l'anthropologie de Kojève consiste donc à rétablir la possibilité d'un passage de la certitude à la conscience de soi du fait même que l'homme est *action*. Mais cette possibilité qu'a l'homme d'atteindre le stade de la conscience (et donc, au final, le Savoir absolu) est indissociable chez Kojève d'une théorie de la vérité bien particulière qui se présente en grande partie

34 Alexandre Kojève, *Identité et Réalité dans le « Dictionnaire » de Pierre Bayle*, Paris, Gallimard, 2010, p. 107.

35 *Ibid.*, p. 107.

sous la forme d'une théorie de la connaissance conceptuelle alors même que nous avons vu que la théorie de la vérité hégélienne débouchant sur le savoir absolu n'était à aucun instant une telle théorie de la connaissance conceptuelle. Selon nous, cet « ajout » qu'opère Kojève n'est rien d'autre que la remise en place de sa théorie du concept de 1931 à partir de son anthropologie qui fait du travail le mécanisme permettant de passer de l'erreur à la vérité. L'anthropologie que développe Kojève à partir de 1933 rend ainsi possible une théorie de la vérité qui n'était qu'une vague ébauche en 1931 et dont nous avons identifié les deux principales raisons de son inachèvement dans l'absence de critère de la vérité et dans son anthropologie de l'époque qui ne prenait pas en compte la négativité de l'homme. Il nous faut donc à présent voir comment Kojève parvient à mettre en place une véritable théorie de la vérité à partir de son anthropologie de la négativité et de sa théorie du concept de 1931.

Tout d'abord, Kojève définit la vérité la vérité comme étant « la coïncidence de la pensée ou de la connaissance descriptive avec le réel concret »³⁶. La vérité n'est donc rien d'autre que la coïncidence du Concept et du réel, que l'adéquation de l'idée que l'homme a du monde avec le monde tel qu'il est. Nous voyons ici que la pensée de Kojève ne diffère pas de ce qu'il avançait en 1931 où la question de la vérité était déjà posée comme celle de l'adéquation du discours avec la réalité. Mais à présent, Kojève ne se contente pas d'affirmer cela, il met en place une théorie de la vérité à partir de sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* qui postule que le « Concept est le Temps » ou, plus précisément, « Was

36 *Ibid.*, p. 531.

die Zeit betrifft..., so ist sie der daseiende Begriff selbst » ; « En ce qui concerne le Temps, il est le Concept lui-même existant empiriquement »³⁷.

Pour comprendre une telle affirmation, demandons-nous ce que Kojève entend exactement par « Concept » et par « Temps ». Le temps qui est invoqué ici par Kojève n'est autre que le temps humain, historique, le temps « où prime l'Avenir qui détermine le Présent, en passant par le Passé »³⁸ que nous avons vu se déployer à partir de son anthropologie. Quant au concept, qui n'est pas à prendre ici au sens hégélien, il est tout simplement le sens d'une chose incarné par un mot. Toute le problème est alors de savoir comment le Concept apparaît, c'est-à-dire comment le sens d'une chose peut se détacher d'elle pour s'incarner dans un Mot. Reprenant une idée développée dès 1931, Kojève va à nouveau affirmer que « la compréhension *conceptuelle* de la réalité empirique équivaut à un *meurtre* »³⁹ :

Tant que le Sens (ou l'Essence, le Concept, le Logos, l'Idée, etc.) est incarné dans une entité existant empiriquement, ce Sens ou cette Essence, ainsi que cette entité, - *vivent*. [...] Mais lorsque le Sens (l'Essence) « chien » passe dans le *mot* « chien », c'est-à-dire devient Concept *abstrait* qui est *différent* de la réalité sensible qu'il révèle par son Sens, le Sens (l'Essence) *meurt* : le *mot* « chien » ne court pas, ne boit pas et ne mange pas ; en lui le Sens (l'Essence) *cesse* de vivre ; c'est-à-dire qu'elle *meurt*. Et c'est pourquoi la compréhension *conceptuelle* de la réalité empirique équivaut à un *meurtre*.⁴⁰

Par la conceptualisation d'une chose existant empiriquement, on arrache donc le sens de son support réel, concret, de son incarnation objective. Et pour que le concept soit possible (c'est-à-dire pour que le sens d'une chose se détache d'elle pour s'incarner dans un mot) la chose doit être proprement finie : « ce Concept *abstrait* n'est possible que si le chien est *essentiellement* mortel »⁴¹. Bien évidemment, lorsque Kojève parle de vie et de mort, ce n'est pas qu'en référence à

37 *Ibid.*, p. 427.

38 *Ibid.*, p. 436.

39 *Ibid.*, p. 436.

40 *Ibid.*, p. 436.

41 *Ibid.*, p. 437.

l'animal vivant qu'est le chien existant empiriquement ; pour lui, toute chose est conceptualisable non pas du moment où elle est « vivante » mais du moment qu'elle est finie. Il est tout à fait étonnant de voir que Kojève écrivait déjà cela en 1931 dans *L'athéisme* et cela nous conforte dans l'idée qu'il n'a pas lu la *Phénoménologie* en partant de « zéro » dans une lecture objective, mais qu'il a su trouver dans la philosophie hégélienne les éléments nécessaires à la mise en place de son propre système philosophique dont de nombreux éléments fondamentaux étaient présents dès 1931. Ainsi, lorsqu'il désigne Hegel comme le penseur d'une telle théorie du concept, nous sommes tout à fait en droit et même dans l'obligation de ne pas le croire un seul instant et de lui attribuer entièrement l'origine d'une telle théorie. Mais Kojève ne fait pas que maintenir ce principe de finitude de la connaissance conceptuelle, il réintroduit aussi le rapport qu'il avait établi entre l'être et le concept. Continuant donc son analyse du concept dans les mêmes termes qu'en 1931, Kojève va affirmer que le concept, étant la *mort* de la chose objective, n'est rien d'autre que « l'être moins l'être » :

Ce qui distingue l'Être du concept « Être », c'est uniquement l'Être de l'Être lui-même ; car l'Être *est* en tant qu'Être, mais il n'*est* pas le concept « Être » (tout en y « étant » présent par son contenu, c'est-à-dire en tant que *sens* du concept « Être »). On obtient donc le concept « Être » en *soustrayant* l'être à l'Être : Être moins être égal concept « Être » (et non égale Néant ou « zéro » ; car la négation de A n'est pas Néant mais « non-A », c'est-à-dire « quelque-chose »).⁴²

La mort abstraite de la chose lors de sa conceptualisation est donc une « soustraction » de l'être à la chose conceptualisée : le concept « chien » n'est rien d'autre le chien moins l'être, c'est-à-dire l'essence chien moins l'existence empirique du chien. Le concept n'est donc rien d'autre que le sens détaché de son existence dans une chose existant empiriquement. Mais ce que sous-entend Kojève par une telle affirmation va beaucoup plus loin. Pour lui, soustraire l'être à

42 *Ibid.*, p. 439.

l'Être ce n'est rien d'autre que nier cet Être. Effectivement, le meurtre conceptuel de la chose consiste pour Kojève à nier l'être de cette chose, c'est-à-dire à faire passer cette chose du présent dans lequel elle *était* au passé dans lequel elle *n'est* plus. Conceptualiser, c'est donc nier la chose (ou l'Être) dans son existence présente, dans son être-là spatio-temporel, dans son *hic et nunc* :

Le concept-mot se *détache* du *hic et nunc* sensible ; mais il ne peut s'en détacher que parce que le *hic et nunc*, c'est-à-dire parce que l'être spatial est temporel, parce qu'il *s'anéantit* dans le Passé. [...] Au moment où le réel présent sombre dans le passé, son Sens (Essence) *se détache* de sa réalité (Existence) ; et c'est là qu'apparaît la possibilité de retenir ce Sens *hors* de la réalité en le faisant passer par le *Mot*.⁴³

Or, nous voyons ici que ce détachement du sens de son *hic et nunc*, que cette soustraction de l'être à l'Être n'est autre que le Temps compris comme le passage du présent au passé. La négation de l'existence (empirique) de la chose n'est autre que son anéantissement dans le passé en tant qu'elle *n'est* plus. Si donc la chose doit être finie (ou l'être doit être *finitude*) pour qu'une compréhension conceptuelle de celle-ci soit possible, cela veut dire que la chose doit être *temporelle*, qu'elle doit passer du présent dans lequel elle *est* au passé dans lequel elle *n'est plus*. Nous commençons donc à voir comment peut se comprendre l'identification que Kojève postule entre le Concept et le Temps.

Afin de progresser dans notre compréhension, il faut se rappeler que Kojève ne dit pas que le Temps est le Concept, mais que le Temps est le Concept « existant empiriquement ». Or, ce concept existant empiriquement n'est rien d'autre que l'homme qui seul peut comprendre conceptuellement le réel. Si l'homme n'existait pas, aucune compréhension conceptuelle ne serait possible et il n'y aurait donc même pas de Mot-Concept⁴⁴. Dire que l'homme est « le concept

⁴³ *Ibid.*, p. 438-439.

⁴⁴ Ce point nous semble jouer une fois de plus dans le sens d'une exclusion de toute idée de Dieu dans le système philosophique de Kojève. Car si l'homme et lui seul peut comprendre conceptuellement le monde, c'est-à-dire si lui seul peut arracher le sens d'une chose et l'incarner dans un Mot qui est *autre* que cette chose, il semble impossible de concevoir une

existant empiriquement », c'est dire que l'homme est cette existence empirique (et la seule) qui est *Logos, discours*. Cependant, en affirmant que l'homme seul peut comprendre conceptuellement le monde, Kojève indique aussi que lui seul peut détacher le sens des choses, c'est-à-dire que ce n'est que parce que l'homme existe dans le monde que la chose peut passer du présent au passé, qu'elle peut être temporelle. Même si l'idée de passage de la chose du présent au passé pouvait nous faire penser à une temporalité proprement naturelle (ou cosmique), le temps dont il est ici question n'est rien d'autre que le temps humain. Et pour Kojève, ce n'est que parce que l'homme *est* dans le monde que ce dernier est lui aussi temporel. L'homme est alors le lien qui unit le Concept et le Temps puisqu'il est aussi bien l'existence empirique du Concept que du Temps, ou plutôt « l'existence-empirique du Temps dans le Monde est le désir humain »⁴⁵. Le désir humain (qui est un désir portant sur un autre désir ou un désir de reconnaissance) n'est rien d'autre pour l'homme qu'un *projet* fait pour l'avenir, qu'une *idée* qu'il souhaite réaliser. Mais comme nous l'avons vu, l'accomplissement de ce projet dans le présent se traduit par une négation de la réalité donnée par l'homme, c'est-à-dire par l'action. Or, c'est justement cette action négatrice du donné qui transforme la réalité présente en quelque chose de passé, c'est cette action négatrice qui arrache le sens de la réalité empirique pour l'incarner dans un Mot. Si donc il n'y a pas de Concept sans homme, cela veut dire qu'il n'y a pas de Concept sans Temps c'est-à-dire sans Travail. Pour Kojève, ce n'est que par le Travail humain que la réalité

puissance transcendante omnisciente à laquelle il faudrait se référer pour comprendre conceptuellement le monde. De plus, l'idée que ce n'est que par le travail (c'est-à-dire la transformation active du monde naturel) que l'homme parvient à comprendre conceptuellement le monde – comme nous allons le voir de suite – introduit l'idée que ce monde est la création d'hommes autonomes et qu'il n'est donc pas dicté par un quelconque Dieu créateur qui aurait établi une grande téléologie à laquelle le monde se conformerait.

45 *Ibid.*, p. 140.

objective devient temporelle et donc que la compréhension conceptuelle du monde devient possible :

Pour que ceci soit possible [*i.e.* pour que le Mot-Concept puisse exister en l'homme], l'Être révélé par le Concept doit être essentiellement temporel, c'est-à-dire fini ou ayant un commencement et une fin dans le Temps. Or, ce n'est pas l'objet naturel, pas même l'animal ni la plante, - c'est uniquement le produit du Travail humain qui est temporel essentiellement. C'est le Travail humain qui *temporalise* le Monde naturel spatial ; c'est donc le Travail qui engendre le Concept qui existe dans le Monde naturel, tout en étant autre chose que ce Monde [...].⁴⁶

Le monde naturel n'est donc pas à proprement parler temporel dans la mesure où il n'est pas historique. Lorsque Kojève parle de Temps, il faut toujours comprendre un Temps humain, historique, dialectique, qui est pour lui la seule forme véritable du Temps. Si donc la Nature seule n'est pas temporelle (ou l'animal), c'est parce qu'elle n'est pas dialectique, parce qu'elle n'est que la répétition de l'identique sans aucune négation et donc sans aucune création (c'est-à-dire sans aucune action négatrice qui n'est autre qu'une suppression dialectique). Le travail de l'homme (qui peut aussi bien être la fabrication d'une table que l'éducation d'un chien) apporte donc une temporalité à ces choses en ce qu'il les inscrit dans un temps propre (la table aura bien un début et une fin, c'est-à-dire qu'elle sera produite à un moment donné et détruite à un autre) et les inscrit aussi dans l'Histoire puisqu'elle participe au devenir même du Monde. Ce n'est donc que par ce travail que l'homme comprend conceptuellement et, en définitive, l'homme qui n'agit pas, qui ne transforme pas le monde donné, ne pourra jamais le comprendre (ce qui veut dire, encore une fois, que seul l'esclave – et non le maître – peut comprendre le monde).

Le concept est donc le sens d'une chose historique (d'une chose temporelle du fait de sa négation par l'homme) en ce que le sens d'une chose présente ne peut

46 *Ibid.*, p. 441.

se déterminer que si cette chose est niée par l'action-négatrice de l'homme. Cela veut dire que la réalité présente ne fait sens pour l'homme (et donc universellement puisqu'il n'y a de sens que pour l'homme et que parce que l'homme existe) que parce que cette réalité présente est *déterminée* par la réalité passée que l'homme a niée et donc aussi que parce que cette réalité présente sera elle aussi niée par la création d'une nouvelle réalité. Prenons un exemple : la révolution sanglante qui mit fin à un état de paix n'a un sens qu'en fonction de cet état de paix nié par cette révolution. Si la paix était profondément injuste et maintenait, par exemple, une partie de la population sous la domination d'une autre partie, alors cette révolution sera jugée comme juste et nécessaire. Mais ce qu'il faut bien comprendre ici c'est que cet arrachement du sens que nous décrivions comme producteur du concept n'est pas l'arrachement du sens de la réalité donnée (c'est-à-dire de l'état de paix ou de l'animal qu'est le chien) mais de la réalité créée par cette négation qui prend sens de part cette négation même. Ce n'est jamais le sens du chien vivant dans un monde naturel (sans homme) que l'on saisit mais le sens du chien éduqué par l'homme que l'on acquiert par la négation même du chien « naturel » (le sens « chien » sera déterminé par cette réalité passée qu'est le chien « naturel »).

Aussi, si ce n'est que par le travail que l'homme peut comprendre le monde, s'il ne peut donc comprendre que le Monde humain, historique, qu'il a lui-même produit, une connaissance conceptuelle de la nature est strictement impossible⁴⁷. Kojève assume parfaitement une telle conséquence de son système⁴⁸

47 Pour Kojève, il n'est même pas question de vérité à proprement parler dans la connaissance scientifique puisqu'elle n'appréhende pas le monde réel, c'est-à-dire humain ou historique, mais un objet pris isolément de cette réalité. Il n'est donc possible de parler de « vérité » que pour la connaissance conceptuelle.

48 *Ibid.*, note 1, p. 443 : « Je ne vois aucun inconvénient à dire que le Monde naturel se dérobe à la compréhension *conceptuelle*. »

et affirme, de ce fait, un peu plus sa distance avec le système hégélien qui reposait à l'inverse sur la rationalité même de la Nature⁴⁹. Mais cela ne veut pas pour autant dire que la Nature n'est pas compréhensible *du tout* mais seulement qu'elle n'est pas compréhensible *conceptuellement*. Tandis que la compréhension conceptuelle n'est rien d'autre que la compréhension dialectique du monde, il existe pour Kojève un autre mode de connaissance qui n'est, quant à lui, pas dialectique : la connaissance scientifique⁵⁰. S'il n'y pas de discours révélant le Monde naturel, il peut cependant y avoir des « algorithmes mathématiques »⁵¹ qui le décrivent. Nous retrouvons ici la stricte démarcation que Kojève prônait en 1931 entre les sciences dites naturelles et la philosophie même si, à présent, cette distinction se fait à partir d'une théorie de la connaissance conceptuelle et non plus seulement à partir de l'objet propre de chacune de ces sciences⁵².

La théorie de la connaissance que développe Kojève est aussi, selon nous, étroitement liée au réalisme phénoméniste qu'il avait développé en 1931 pour décrire la physique moderne (ou quantique). En effet, ce n'est jamais l'objet pris isolément (dans son identité donnée) que l'homme connaît mais le résultat de son interaction avec lui. Or, cette interaction est elle-même le fait de connaître

49 Selon nous, une telle restriction de la connaissance conceptuelle au seul monde humain est la conséquence immédiate du dualisme ontologique que Kojève avait introduit à la base de son interprétation. Ce dualisme étant affirmé et renforcé par l'anthropologie de la négativité et le couplage de sa théorie de la vérité / théorie de la connaissance, il n'est alors pas étonnant de voir surgir une telle idée face à laquelle Kojève n'est d'ailleurs guère surpris.

50 Kojève appelle ces sciences non-philosophiques les sciences « naturelles » ou la science « vulgaire ». Nous emploierons le terme « les sciences » pour désigner ces sciences non-philosophiques (c'est-à-dire non-conceptuelles et non-dialectiques) en le distinguant du terme « la Science » qui désigne pour Kojève le contenu du Savoir absolu.

51 *Ibid.* note 1, p. 442.

52 Sur ce point, la position de Kojève peut être particulièrement éclairante vis-à-vis de celle de Émile Meyerson. Pour Kojève, si il y a bien une connaissance du monde naturelle (c'est-à-dire les sciences) qui est dominée par la recherche de l'identité et serait conduite par la *Verstand*, l'erreur centrale de E. Meyerson est d'avoir supposé de cette connaissance scientifique que tout type de connaissance lui est identique. D'une certaine manière, Kojève pourrait reprocher à E. Meyerson de n'avoir pas vu la différence fondamentale qui existe entre le Monde étudié par le scientifique et le Monde étudié par le philosophe (qui est au final l'homme tout court).

conceptuellement (puisque c'est par le Travail que l'homme parvient à détacher le sens de la chose existant-empiriquement). Ainsi, comme cela était le cas dans la physique moderne, la connaissance conceptuelle appréhende son objet que comme « objet-connu-par-le-sujet » ou comme étant le résultat d'une interaction avec l'homme (sujet de la connaissance). Il y a donc une indissociabilité du connaissant et du connu dans la connaissance conceptuelle :

Pris isolément, le Sujet et l'Objet sont des *abstractions* qui n'ont pas de « réalité-objective » (Wirklichkeit), ni d'« existence-empirique » (Dasein). Ce qui existe en *réalité*, - du moment qu'il s'agit de la *Réalité-dont-on-parle* ; et puisque nous *parlons* en fait de la réalité, il ne peut être question pour nous que d'une *Réalité-dont-on-parle* ; ce qui existe en réalité, dis-je, c'est le Sujet-connaissant-l'objet ou, ce qui est la même chose, l'Objet-connu-par-le-sujet.⁵³

La plus grande différence qui oppose ce réalisme philosophique au réalisme phénoméniste de la physique quantique est qu'en philosophie, il n'est jamais question d'un objet pris isolément du réel, mais du réel dans sa Totalité. Et ce n'est que grâce à son anthropologie de la négativité (ou de l'Action) que Kojève rend possible l'application d'un tel réalisme philosophique en ce qu'elle a « dialectisé » le réel ou plutôt introduit l'élément de négation dans l'interaction de l'homme et du monde. La philosophie développée par Kojève se présente donc bien comme un réalisme que Kojève décrit comme un « Temporalisme » ou un « Historisme »⁵⁴. Cependant, il ne faut pas voir ce réalisme historique comme un historicisme ou comme un relativisme. Il ne fait aucun doute pour Kojève qu'il soit possible d'atteindre une connaissance universellement et éternellement vraie qui ne sera rien d'autre que le Savoir absolu (en introduisant l'idée de la fin de l'Histoire). En affirmant qu'il est ici question d'un réalisme historique ou temporel, Kojève ne

53 *Ibid.*, p. 528.

54 *Ibid.*, p. 507.

veut rien dire d'autre que la vérité est une révélation discursive du réel (d'une réalité objective) dont le critère de vérité n'est autre que le temps historique.

Nous voyons à présent que tout l'enjeu pour Kojève de l'identification du concept et du temps réside dans la possibilité même d'un critère de vérité qui rendrait possible le passage de l'erreur à la vérité. Si la vérité est le résultat d'un processus historique, cela veut bien évidemment dire que l'homme est avant tout une erreur, que ses idées sont en désaccord avec le monde réel ou que son discours ne coïncide pas avec la réalité et qu'il doit donc être appréhendé « comme une erreur qui se maintient dans l'existence », comme « un Néant qui néantit dans l'Être, ou un « idéal » qui est présent dans le réel »⁵⁵. L'homme est avant tout désir, et plus précisément désir de reconnaissance ; il est donc avant tout un projet à venir, un projet fait pour l'avenir et qu'il souhaite réaliser dans le présent. L'homme a par exemple l'idée d'une machine volante qui permettrait de traverser l'Atlantique et, si l'on suit la théorie de la vérité de Kojève, cette idée sera fausse si elle précède l'invention de l'avion (c'est-à-dire l'existence empirique de l'avion) et, à l'inverse, elle sera vraie si elle est contemporaine de l'existence réelle de l'avion. Par cette idée que l'homme a de l'avion, il opère une première négation du monde donné comme étant le monde dans lequel une telle idée n'*existe* pas. Le concept (ou projet) est donc ici en désaccord avec l'Être. Mais par son Travail, c'est-à-dire par la transformation du monde donné (ici l'assemblage de diverses pièces métalliques, de l'assemblage d'un moteur, d'une hélice, d'ailes, etc.) l'homme rend la réalité conforme au concept qu'il avait de l'avion ; le concept n'est alors plus un projet à venir mais une description vraie du monde réel qui a été transformé par l'homme. Ainsi, le Travail (qui n'est rien d'autre que le Temps) n'est pas seulement

55 *Ibid.*, p. 542.

la condition de possibilité de la connaissance conceptuelle mais elle est surtout le critère de la vérité de cette connaissance. Ce n'est que parce que l'homme travaille qu'il connaît véritablement le monde, qu'il possède une connaissance vraie de celui-ci en ce qu'il n'est rien d'autre que la réalisation effective ou plutôt l'objectivation de l'idée (ou du concept) que l'homme possède. La vérité n'est pas quelque chose d'immédiat que l'homme aurait en se tenant à l'écart du monde, elle est le résultat d'un processus qui n'est autre que la transformation du Monde donné en un Monde humain : « Pour l'homme, l'adéquation de l'Être et du Concept est donc un processus (Bewegung) et la vérité (Wahrheit) est un *résultat*. »⁵⁶. C'est donc toujours l'Être (ou le réel) qui se conforme au Concept et non l'inverse pour Kojève. Il y a donc une différence majeure entre la théorie de la vérité hégélienne et la théorie de la vérité que Kojève met en place ; tandis que celle de Hegel n'était pertinente qu'à propos du Savoir absolu qui n'était absolument pas un Savoir conceptuel ou une théorie de la connaissance, la théorie de la vérité kojévienne est avant tout une théorie de la connaissance conceptuelle et donc une théorie qui définit le critère de la vérité de cette connaissance conceptuelle. Il n'est donc pas possible de parler ici d'*identité* de la pensée et de l'être comme cela était le cas chez Hegel puisque le cadre dans lequel cette question se pose n'est absolument pas similaire. La théorie de la vérité reste sur ce point dans l'idée d'une *adéquation* ou d'une *coïncidence* de la pensée et de l'être car l'on reste ici dans le cadre de la connaissance conceptuelle.

Cependant, cette même théorie de la vérité va rendre possible la mise en place du Savoir absolu dans son système et de ses deux principales thèses que sont l'*identité* du sujet et de l'objet et la définition du Vrai comme *substance* et comme

⁵⁶ *Ibid.*, note 1, p. 440.

sujet ; car la théorie de la vérité permet à Kojève de déployer les conséquences de son anthropologie dans le domaine de la connaissance conceptuelle et, ainsi, de rendre possible et de détailler la manière dont l'homme parvient au savoir vrai de la totalité de l'Être qu'est le Savoir absolu. Mais pour cela, Kojève va devoir prendre une posture radicale qui sera marquée par la fin de l'histoire.

3.3 Le Savoir absolu kojévien : Sagesse, fin de l'histoire et mort de l'homme.

Nous l'avions vu⁵⁷, le Savoir absolu hégélien était le savoir qu'a l'Esprit de son propre devenir comme étant le production de soi et de l'Être dans son ensemble. Pour Hegel, affirmer que le « Vrai est Sujet » revenait à affirmer l'*identité* de la pensée et de l'Être entendu comme le fait que l'Être de l'Esprit est de se penser soi-même et que la vérité n'est rien d'autre que le savoir de soi-même. Or, c'est exactement ce que l'anthropologie de la négativité et la théorie de la vérité que Kojève a élaboré dans la lecture de la *Phénoménologie* remet en place avec la figure du Sage et de la Sagesse non sans transformer profondément le contenu et le sens de ce Savoir absolu.

Pour Kojève, le Sage est « l'homme capable de répondre d'une manière *compréhensible*, voire satisfaisante, à *toutes* les questions qu'on peut lui poser au sujet de ses actes, et répondre de telle façon que l'*ensemble* de ses réponses forme un discours *cohérent* » ou encore, « l'homme *pleinement et parfaitement conscient de soi* »⁵⁸. Le Savoir absolu qu'incarne ce Sage est donc le savoir de soi-même qu'il réalise dans la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) et être pleinement

57 Voir Chapitre II, première partie « Le Savoir absolu et la théorie de la vérité hégélienne : de l'adéquation à l'identité ».

58 *Ibid.*, p. 317.

conscient de soi signifie pour le Sage être mortel et se savoir mortel au sens où c'est cette finitude originelle qui est pour lui sa vérité.

Mais cette connaissance que le Sage a de lui-même n'est rien moins que le Vrai, c'est-à-dire « l'Être-révéle-par-le-discours-dans-sa-réalité ». Ce Savoir n'est pas quelque chose de *subjectif*, mais est la révélation d'une réalité *objective* qui est universellement et éternellement valable. Dans la Sagesse, l'homme réalise universellement et définitivement la coïncidence entre son discours (vrai) et le réel dans la mesure où son Concept est en parfait accord avec l'Être. Mais cet Être révélé par le discours du Sage n'est rien moins que l'Être compris comme la *totalité*, ce qui veut dire qu'il est la *synthèse* de l'identité et de la négativité :

L'Être réel concret (révéle) est à la fois Identité et Négativité. Il n'est donc pas seulement Être-statique-donné (Sein), Espace et Nature, mais encore Devenir (Werden), Temps et Histoire. Il n'est pas seulement Identité-ou-égalité-avec-soi-même (Sichselbstgleichheit), mais encore Être-autre (Anderssein) ou négation de soi-même en tant que donné et création de soi en tant qu'autre que ce donné. En d'autres termes, il n'est pas seulement Existence-empirique (Dasein) et Nécessité (Notwendigkeit), mais encore Action (Tat, Tun, Handeln) et Liberté (Freiheit).⁵⁹

Tout d'abord, cet Être révélé par le discours est *Identité* en ce qu'il a pour fond originel l'Être naturel et que ce fond est conservé dans l'Action négatrice qui le transforme. Mais cet Être implique aussi la *Négativité* pour Kojève en ce qu'il est *révéle par un discours*. En effet, nous avons vu tout au long de notre présentation de la théorie de la vérité kojévienne que le discours sur le réel est une négation aussi bien *abstraite* que *concrète* du monde donné. L'homme nie une première fois le monde réel par son projet et le nie une seconde fois par l'Action qui réalise ce projet dans le monde réel *présent*. Pour Kojève, le fait même de parler du monde implique donc sa négation qui est toujours une négation *dialectique* c'est-à-dire à la fois *créatrice* de quelque chose de nouveau et *conservatrice* de l'être

59 *Ibid.*, p. 556.

donné. En ce sens, Kojève réintroduit bien la thèse centrale de Hegel qui consistait à appréhender le Vrai non seulement comme Substance mais aussi comme Sujet. Fidèle à son réalisme de 1931, il n'est toujours question pour Kojève que de l'Être *révélé par un discours* et jamais de l'Être statique-donné. Comme cela était le cas pour le physicien qui connaissait son objet grâce à une expérimentation dans laquelle cet objet même était modifié, le Sage ne parle et ne peut parler que de l'Être total, de l'Être qui a été modifié du fait même que l'homme en parle. Pour Kojève, le Vrai est donc sujet tout autant que substance au sens où la réalité révélée par le discours humain implique ce même discours humain qui est en premier lieu négation du donné. Le Vrai est donc à la fois identité et négativité, il est à la fois naturel et humain. Mais nous voyons bien ici que Kojève donne à cet Être total une dimension concrète, réelle. L'Être révélé par le discours n'est pas une fiction ou une abstraction de l'homme, mais le discours du Sage révèle bien quelque chose qui *existe*. Et pour Kojève, cet Être total n'est rien d'autre que l'Esprit (Geist). Ce Geist kojévien révélé dans le Savoir absolu est l'ensemble de la Réalité comprise comme l'unité du Monde et de l'Homme qui en parle, c'est-à-dire, en définitive, le Monde humain. Le Geist est donc l'unité, la synthèse, des deux entités constitutives du Monde réel : le monde naturel et l'homme. Le fait même de parler de l'Être n'est donc pas quelque chose de purement extérieur à ce dernier qui n'aurait aucune influence sur lui ; il faut à présent considérer que le discours humain (ou le concept) est une partie de l'Être même, qu'il en est « un élément-constitutif » :

Mais en continuant à voir dans le Concept un *rapport* avec l'Être (éternel ou temporel) au lieu de le comprendre comme un *élément-constitutif* (Moment) de l'Être [qui en *impliquant* le Concept qui en diffère, est nécessairement spatio-temporel], en le « rapportant » à *autre chose* que lui-même, Kant, comme ses

prédécesseurs, n'a pas voulu trouver dans le Concept même le *critère* de sa vérité, ni par conséquent le critère de la vérité en tant que tel.⁶⁰

Nous voyons que pour Kojève, le fait même de penser le Concept (ou le discours humain, ou encore la négativité) comme un élément-constitutif de l'Être fait du Concept même le critère de *sa* vérité mais aussi de *la* vérité. Comme cela était le cas dans sa théorie de la vérité, Kojève indique ici que le critère de la vérité n'est pas l'Être statique-donné que les philosophes ont cherché à révéler par leurs discours, mais le Concept même auquel l'Être vient se conformer par l'Action-négatrice. Lorsque l'on parle de vérité, il est toujours question d'une coïncidence du Concept et de l'Être révélé, et ce, même dans le Savoir absolu. Cependant, contrairement à la simple théorie de la vérité où il n'était question que de la coïncidence du concept et de l'être, le Savoir absolu kojévien introduit bel et bien l'idée de l'identité du sujet et de l'objet qui était, si l'on peut dire, l'élément central de la théorie de la vérité hégélienne. Si l'on veut penser l'Être comme totalité et si l'on veut affirmer que le Vrai n'est pas seulement substance mais aussi sujet, cela veut dire que l'Être révélé et le sujet du discours qui révèle cet Être ne font qu'un. L'Esprit kojévien doit donc se révéler à lui-même comme une conscience de soi-même. Le Savoir absolu n'est donc plus une conscience-extérieure (*Bewusstsein*) dans laquelle un sujet connaîtrait l'objet extérieur à lui mais une conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) dans laquelle est réalisée l'identité du sujet et de l'objet.

Cette identité du sujet et de l'objet incarnée dans la Sagesse, l'homme la réalise dans l'Histoire par son Travail et sa Lutte. En effet, dans le temps

60 Alexandre Kojève, « Le concept et le temps, Conférences au Collège de philosophie, 20 et 21 décembre 1952 », Fonds Alexandre Kojève, Paris, Bnf, Boîte 12, notes préparatoires, feuillet 4. Même si ce texte sort de notre cadre chronologique d'un peu moins de vingt ans, il nous semble pertinent pour notre propos dans la mesure où il traite ouvertement de l'articulation entre le concept et la vérité à partir de l'identité du concept et du temps. Il nous semble donc possible de le rattacher à la période de 1933-1939. De plus, comme nous le verrons dans notre conclusion, il nous semble cohérent et légitime de ne plus séparer les travaux d'avant-guerre de ceux d'après-guerre comme il était souvent d'usage.

historique, l'homme se crée soi-même en créant un Monde dans lequel il pourra être reconnu, un Monde dans lequel ce qui n'était que pour lui (subjectivement) devient quelque chose d'en soi, d'objectivement réel et donc susceptible d'être reconnu par tous. En un mot : par le travail qui est temps, l'homme passe de la certitude de soi à la vérité, c'est-à-dire au savoir de soi (qui est conscience de soi). Pour ce faire, l'homme doit tout d'abord réaliser le projet qu'il a, c'est-à-dire qu'il doit satisfaire son désir de reconnaissance en transformant le monde :

Sans le travail qui transforme le Monde objectif réel, l'homme ne peut pas se transformer réellement soi-même. S'il change, son changement reste « intime », purement subjectif, révélé à lui seul, « muet », ne se communiquant pas aux autres. Et ce changement « interne » le met en désaccord avec le Monde qui n'a pas changé, et avec les autres, qui se solidarisent avec ce Monde non changé. Ce changement transforme donc l'homme en fou ou en criminel, qui sont tôt ou tard anéantis par la réalité objective naturelle et sociale. Seul le travail, en mettant finalement le Monde objectif en accord avec l'idée subjective qui le dépasse au prime abord, annule l'élément de folie et de crime qui affecte l'attitude de tout homme qui – poussé par l'angoisse – essaie de dépasser le Monde donné dont il a peur, où il se sent angoissé et où, par conséquent, il ne saurait être satisfait.⁶¹

L'esclave aspirant à la suppression de sa servitude est en quelque sorte fou⁶² : l'idée qu'il se fait de lui-même comme un individu autonome est en complet désaccord avec le monde de la servitude dans lequel il vit. Dans l'angoisse qui l'a poussé à l'Action, il s'est aussi changé lui-même, il s'est éduqué, et s'est donc considéré non plus comme un animal mais comme un homme c'est-à-dire comme un individu libre. Mais cette idée que l'homme a de lui même du fait de sa

61 *Ibid.*, p. 39.

62 Pour Kojève, la folie est toujours à comprendre comme une coupure entre l'idée qu'a l'homme et le Monde réel. C'est donc de la folie d'un inventeur qu'il est ici question plutôt que de celle d'un homme souffrant d'une pathologie psychique. Cependant, l'on retrouve aussi cette coupure entre la réalité subjective, c'est-à-dire vécue par l'homme dit « fou », et le monde objectif dans lequel il vit. Mais le « remède » proposé par Kojève à la folie paraît incompatible avec une folie que nous nommerons (à défaut d'un terme plus adéquat) « pathologique » : car si l'inventeur peut transformer le monde en fonction de son idée afin de la réaliser objectivement dans le monde et ainsi de passer de la folie au génie, il paraît malheureusement impossible pour le sujet « pathologiquement » atteint de folie de mettre fin à son mal en transformant le monde. Mais peut-être le fou ne fait-il que transformer le monde dans lequel il vit dans le but de le concilier avec ses propres idées mais que l'absence de réalisation complète de cette transformation créatrice réside dans l'opposition qu'exerce l'institution psychiatrique et plus largement la société pour le conformer au monde établi comme norme. En tout état de cause, cela n'est ici pas notre sujet.

transformation par le Travail n'est pas *vraie* puisqu'il est toujours asservi par le maître pour qui il n'est rien d'autre qu'un animal. Pour retrouver l'adéquation de son idée avec le monde réel, l'esclave ne va pas changer son idée et essayer de se satisfaire de sa condition d'esclave, mais va transformer le monde (par le travail et la lutte, c'est-à-dire par l'action) pour qu'il soit conforme à son idée ; il va transformer le monde donné en un monde humain dans lequel les conditions de sa reconnaissance par tous seront établies. L'esclave qui n'est pas reconnu comme un individu libre mais qui désire cette reconnaissance a donc la certitude de soi (certitude qui est un savoir *faux*) et non la conscience de soi (savoir *vrai*). Car dans la conscience de soi, l'esclave, qui n'est d'ailleurs plus esclave ni « homme », mais « Sage », a atteint le savoir vrai de soi en ce que ce savoir révèle une réalité objective⁶³. Ainsi, si ce n'est que par le travail que l'homme est véritablement conscience de soi (c'est-à-dire savoir de soi-même), c'est avant tout parce le travail objective l'homme comme une réalité extérieure à lui dans laquelle il se reconnaît néanmoins :

Le produit du travail est l'oeuvre du travailleur. C'est la réalisation de son projet, de son idée : c'est donc lui qui s'est réalisé dans et par ce produit, et il se contemple par conséquent soi-même en le contemplant. Or, ce produit artificiel est en même temps tout aussi « autonome », tout aussi objectif, tout aussi indépendant de l'homme que la chose naturelle. C'est donc par le travail, et par le travail seulement, que l'homme se réalise objectivement en tant qu'homme. Ce n'est qu'après avoir produit un objet artificiel que l'homme est lui-même réellement et objectivement plus et autre chose qu'un être naturel ; et c'est seulement dans ce produit réel et objectif qu'il prend vraiment conscience de sa réalité humaine subjective. C'est donc par le travail que l'homme est un être sur-naturel réel et conscient de sa réalité ; en travaillant, il est Esprit « incarné », il est « Monde » historique, il est Histoire « objectivée ».⁶⁴

Par le travail, l'homme crée « un Monde non-naturel, un Monde culturel, historique, humain »⁶⁵ dans lequel il sera reconnu comme un individu humain par les autres hommes et donc dans lequel il sera pleinement conscient de soi. Car

63 *Ibid.*, p. 22 : « La vérité est la révélation d'une réalité. »

64 *Ibid.*, p. 36.

65 *Ibid.*, p. 37.

pour Kojève – et il reprend sur ce point une grande idée de Hegel que nous avons évoquée dans la première partie de notre troisième chapitre – la conscience de soi est une conscience de soi médiatisée par le travail (tout comme la reconnaissance, qui joue un rôle primordial dans la conscience de soi, est elle aussi médiatisée). Dans l'instauration d'un Monde humain, l'homme se contemple lui-même dans ce Monde qui est, en définitive, lui-même, mais il est aussi reconnu par les autres du fait même qu'il s'est institué comme une réalité objective. En prenant ainsi conscience du monde, l'homme prend aussi conscience de lui-même puisque ce monde n'est autre que sa propre objectivation produite par son travail. Il y a donc chez Kojève une indissociabilité de la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) et de la conscience extérieure (*Bewusstsein*)⁶⁶ qui se trouve être réalisée par l'homme ayant atteint l'adéquation parfaite de son idée et de la réalité objective. L'homme ayant atteint le stade de la conscience de soi ne possède donc pas seulement un savoir de soi-même mais aussi un savoir du monde comme étant l'objectivation de soi-même, comme étant le produit du travail transformateur et créateur d'une nouvelle réalité. Concrètement, l'identification du Sujet et de l'Objet n'est rien d'autre pour Kojève que l'instauration d'un État universel et homogène dans lequel chaque homme sera reconnu par tous les autres et la transformation complète du monde naturel en un monde humain⁶⁷. Dans l'État universel et homogène, toute

66 *Ibid.*, p. 363 : « [...] prendre pleinement conscience du Monde réel, c'est nécessairement prendre aussi pleinement conscience de soi, puisque le Moi est impliqué dans le Monde, puisqu'il est une réalité « mondaine », agissant sur le Monde et subissant le contre-coup de son action. Inversement, prendre conscience de soi en tant que réel, c'est nécessairement prendre aussi conscience du Monde où le Moi est réalisé. Seulement, cette coïncidence de la Conscience-de-soi et de la Conscience-extérieure n'est possible qu'au moment où les deux Consciences sont *totales*. » Cette identité de la conscience de soi et de la conscience extérieure supposera donc pour Kojève la fin de l'histoire, c'est-à-dire l'achèvement de l'action-négatrice de l'homme (voir chapitre IV, quatrième partie).

67 *Ibid.*, p. 352-353 : « Ce Savoir [absolu] est possible seulement : 1° dans un État *universel* et *homogène*, où aucun homme n'est *extérieur* à l'autre, où il n'y a plus aucune *opposition* sociale non supprimée ; 2° au sein d'une Nature *domptée* par le Travail de l'homme, Nature qui, ne s'*opposant* plus à l'Homme, ne lui est plus *étrangère*. Si, dans le Savoir absolu, le Sage peut de

distinction entre les hommes est abolie : il n'y a plus ni esclaves ni maîtres mais uniquement des *citoyens* qui sont tous considérés comme égaux au sens où ils sont tous reconnus comme des individus libres⁶⁸. L'avènement de la citoyenneté marque alors la réalisation de l'individualité qui n'est autre que l'union du particulier et de l'universel.⁶⁹ Mais la mise en place d'un tel État ne saurait pleinement satisfaire l'identité du sujet et de l'objet ni suffire à lui-même ; il faut que l'homme ait aussi complètement maîtrisé le monde naturel dans lequel il est apparu et face auquel il était en désaccord en un monde humain qui ne s'oppose plus à la réalisation de ses idées. Ce Monde humain est donc le monde du règne de la technique, d'une technique qui rend possible toutes les folles idées de l'homme et dans lequel ces mêmes idées ne sont plus folles mais vraies.

Nous venons de voir que le Savoir absolu est la révélation de l'Être (ou du réel) dans sa *totalité* ; son contenu comprend donc la totalité du sens ou, si l'on veut, tous les concepts vrais. Le Savoir absolu est donc, *en puissance*⁷⁰, « un

tout droit affirmer l'*identité* de l'Être-en-tant-que-tel avec l'Être qu'il est lui-même, c'est parce qu'il fait l'*expérience* du fait que les conflits à l'intérieur de l'État sont supprimés définitivement, qu'il n'y a plus d'opposition évidente entre lui et le Monde (tant social que naturel). Avant cette *expérience* (Erfahrung), l'affirmation de l'identité du sujet et de l'objet ne peut être que gratuite. » Vincent Descombes dans *Le même et l'autre* (p. 41) considère que la mise en place de l'identité du sujet et de l'objet par le Savoir absolu kojévien rend vraie une identité qui ne pouvait, auparavant, être considérée que comme « idéologique » ou « mystificatrice ». Sur un plan plus global, nous dirons que tout le travail interprétatif de Kojève peut s'expliquer par la volonté de concrétiser la philosophie hégélienne, d'en faire une philosophie profondément *réaliste*.

68 Kojève voyait dans l'État communiste soviétique l'avènement moderne de l'État universel napoléonien. Il est aussi possible de lier cet État universel et homogène kojévien à l'État sans classe de Marx.

69 Le citoyen, tout en gardant sa particularité d'être humain est reconnu universellement comme citoyen de l'État. Il est donc à la fois particulier et universel puisqu'il est *tel* homme mais aussi « citoyen » de l'État.

70 Kojève qui, malgré ses annonces parfois provocantes et son goût particulier pour les positions qui paraissent de prime abord intenable, n'est pas pour autant fou et insiste à plusieurs reprises sur le fait que le Savoir absolu est une connaissance de tous les concepts, mais ce, seulement en puissance. Pour Kojève, le Sage est capable de répondre à toutes les questions que l'on est susceptible de lui poser en ce que ces questions peuvent toutes être réduites à des questions proprement métaphysiques que Kojève présente comme les « questions relatives au fini et à l'infini, à la mort et à l'immortalité, à Dieu et au Monde [...] ». » (*ILH*, p. 318). De plus, une telle affirmation veut dire que le Sage a la possibilité et la capacité de connaître toute chose particulière conceptuellement (comme par exemple un avion ou une voiture) puisque le

savoir *encyclopédique* au sens fort du mot »⁷¹, une connaissance conceptuelle de tout ce qui *est*. Or, si le critère de la vérité est le travail, le temps, la négation transformatrice du donné, une connaissance conceptuelle de la totalité du réel n'est possible que si cette totalité s'est *figée*. Le Savoir absolu (ou la connaissance conceptuelle vraie de tout ce qui est) n'est possible que si le Monde n'est plus historique, que s'il reste éternellement identique à lui-même, que si l'homme ne le transforme plus, en un mot, que si la fin de l'histoire est réalisée. Pour qu'un tel savoir soit possible, il faut qu'il n'y ait plus d'avenir (au sens fort) possible, qu'il n'y ait plus de projet qui se réalise effectivement dans le présent en niant le réel comme passé. Il ne faut tout simplement plus aucune *nouveauté* dans le monde. Pour Kojève, il n'est possible de connaître que ce qui est Passé et non ce qui est à-venir ; la connaissance de l'Histoire ne peut être qu'une connaissance de l'Histoire passée et en aucun cas d'un futur hypothétique. La fin de l'histoire (thèse qui est sans aucun doute la plus décriée de Kojève) est donc l'aboutissement même du devenir historique et la condition de possibilité du Savoir absolu, c'est-à-dire d'un discours vrai⁷². Comme l'écrit Kojève, « il n'y a de vérité *absolue* que si l'Histoire a une fin »⁷³.

monde dans lequel il vit n'est plus soumis aux modifications introduites par l'action-négatrice.

71 *Ibid.*, p. 318.

72 Contrairement à Danilo Scholz, nous ne pensons pas que la fin de l'histoire est introduite par Kojève pour soutenir le fondement ontologique de son anthropologie que M. Scholz voit comme une reprise du thème heideggerien de la mort ou plutôt de la finitude de l'homme, *Alexandre Kojève et la philosophie allemande*, p. 109 : « Kojève est effectivement amené à prendre au sens littéral la notion hégélienne de la fin de l'histoire afin de prouver que le fondement ontologique de son anthropologie est vrai. ». La fin de l'histoire s'inscrit, selon nous, comme la condition de possibilité de la théorie de la vérité de Kojève. Car sans la possibilité de la fin de l'histoire, la théorie kojévienne ne serait rien d'autre qu'un relativisme ou un historicisme alors que ce dernier cherchait justement à rétablir la possibilité d'une vérité authentique. Il nous semble que la question de la vérité de l'anthropologie ne se pose pas pour Kojève puisqu'elle est le résultat d'une description phénoménologique du monde. Si la question de la vérité se pose, ce n'est que sur le plan de la connaissance ou, si l'on veut, du discours révélant le réel.

73 *Ibid.*, p. 462.

La fin de l'histoire kojévienne établit donc les deux conditions de possibilité du Savoir absolu (à savoir l'État universel et homogène et le Monde humain, technique). Si l'histoire (ou le temps humain) était chez Kojève le résultat de l'action-négatrice de l'homme, la fin de l'histoire désigne l'avènement d'une ère sans action c'est-à-dire sans négativité. C'est donc l'avènement d'un monde qui n'évolue plus qui se révèle totalement dans le discours du Sage et qui est, dans ce cas, universellement et éternellement vrai. Selon nous, il faut bien comprendre que la fin de l'histoire ne veut pas dire pour Kojève qu'il ne se passe plus *rien* dans le monde, qu'il n'y a ni art, ni production, ni même consommation. Il n'y a plus action-négatrice du donné au sens où l'homme n'a plus à transformer un monde qui s'oppose à lui en un monde humain, il est pleinement satisfait à la fois de sa reconnaissance mais aussi du monde matériel dans lequel il vit et dans lequel il lui est possible de faire à peu près tout ce qu'il veut. Que ce soit avec la réalisation de l'art concret⁷⁴, la généralisation du snobisme ou de l'« american way of life »⁷⁵ et

74 Voir Alexandre Kojève, « Les peintures concrètes de Kandinsky », *Revue de Métaphysique et de morale*, 90^e année, No. 2, Esthétique (Avril-Juin 1985), pp. 149-171. Kojève y développe une théorie de la peinture concrète (non-représentative) et de la peinture abstraite (représentative) pour décrire les innovations picturales de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. La peinture de Kandinsky y est définie comme une « peinture « totale » ou « unitotal » » (p. 165). Il est fort probable que Kojève ait vu dans la peinture de son oncle l'art même de la fin de l'histoire et de la Sagesse en ce que cette peinture introduit l'idée d'une identification du sujet et de l'objet au sein même de la production artistique : « le tableau « total » n'étant pas la « représentation » d'un objet, *est* lui-même un objet. » (p.167). Tandis que la peinture représentative (ou *abstraite* chez Kojève) cherchait à représenter une réalité-objective extérieure, la peinture non-représentative (et plus particulièrement celle de Kandinsky) ne se rapporte plus au réel comme quelque chose qu'il faudrait représenter mais devient un monde en soi : « Chaque tableau de Kandinsky est un univers réel, complet, c'est-à-dire concret, renfermé en lui-même et se suffisant à lui-même. » (p. 164).

75 Dans un longue note ajoutée lors de la seconde édition de l'*Introduction à la lecture de Hegel* (p. 509-511), Kojève revient sur cette idée de la fin de l'histoire et plus particulièrement sur la mort de l'homme comprise comme un retour à l'animalité. Tandis qu'il pensait ce retour à l'animalité comme possible en 1946, il affirme ici être revenu sur cette idée dès 1948 puis finalement en 1959. À partir de 1948 il n'est plus question pour Kojève d'un retour de l'homme à l'animalité mais plutôt de la généralisation mondiale de l'« American way of life » dans lequel chaque individu peut accéder à des biens de consommation tout en réduisant le temps effectif de travail. Mais il substitue cette idée à partir de 1959 en considérant que c'est plutôt le « Snobisme » japonais qui parvient à maintenir une négation du donné qui ne soit pas la création d'une nouvelle réalité. Notre propos n'est pas de détailler ce que Kojève entend par « American way of life » ou par « snobisme » japonais mais notons seulement que Kojève a

la possibilité de voir se mettre en place une théorie de l'« acte gratuit »⁷⁶, tous les efforts qui ont été faits pour caractériser plus concrètement cet âge post-historique révèlent tous l'idée d'une action qui ne serait plus humaine au sens fort du terme c'est-à-dire d'une action qui ne serait plus négatrice. Il ne se passe donc pas rien mais plutôt rien de *notable*, rien d'*historique*, rien qui ne change concrètement le Monde, qui le fasse être autre que ce qu'il était mais aussi autre que ce qu'il *sera*.

Kojève explique en grande partie cette idée d'absence de changement, de négativité et donc d'histoire en affirmant que la fin de l'histoire désigne en premier lieu la mort de l'homme⁷⁷. En effet, si l'homme n'agit plus, s'il ne transforme plus le monde dans lequel il vit par une action-négatrice et créatrice, il n'est plus un homme. Nous avons vu au début de ce chapitre que Kojève définissait l'acte anthropogène de l'homme comme la mise en jeu de sa vie dans le désir de reconnaissance. Or, dans le monde post-historique, l'homme ne désire plus dans la mesure où il est pleinement satisfait par la reconnaissance de tous et par sa vie dans un monde qui ne s'oppose plus à lui. Et si il ne désire plus, si il a pleinement satisfait son désir de reconnaissance, cela veut aussi dire qu'il ne met plus sa vie en jeu. Cette mort de l'homme et de son action-négatrice est indissociable de

très bien vu qu'il était impossible d'affirmer un retour de l'homme à la pure animalité et qu'il devait, par conséquent, être possible de distinguer entre l'action-négatrice historique de l'homme et la négation *gratuite* de l'homme à l'époque post-historique.

76 Shadia B. Drury, développe cette idée de l'avènement de l'« acte gratuit » dans la fin de l'histoire kojévienne en le connectant avec l'acte gratuit « lafcadien » de André Gide dans *Les Caves du Vatican, The Roots of Postmodern Politics*, London, Macmillan, 1994, pp. 60-63. Pour Shadia Drury, l'acte gratuit kojévien réside dans la possibilité pour l'homme post-historique d'agir non pas en fonction de la réalisation d'un but bien défini (comme par exemple la satisfaction de son désir de reconnaissance) mais en fonction de *rien* ou plutôt, en dehors de toute signification (l'acte gratuit n'étant plus un acte historique, il perd par conséquent tout *sens*).

77 La question de la mort de l'homme est particulièrement délicate chez Kojève comme nous venons de le voir. Notre propos ici n'est pas de traiter de cette question dont les nombreux commentaires ne semblent pas nous avoir beaucoup avancé dans la compréhension des propos de Kojève. Retenons simplement ici que la possibilité même d'un Savoir absolu c'est-à-dire d'un Savoir vrai de la totalité du réel requiert l'abolition de toute action-négatrice (créatrice). Que l'homme continue à s'opposer au monde dans une pure gratuité ou qu'il retombe dans une pure animalité ne change rien au fait que le monde ne doit plus *changer*.

l'avènement du Vrai qui n'est rien d'autre que la disparition de l'erreur : l'homme n'agit plus étant donné qu'il ne s'oppose plus au monde puisque ses idées ne sont plus fausses mais vraies (c'est-à-dire réalisées objectivement dans le monde). La possession de la vérité implique donc nécessairement pour Kojève la fin de toute action du fait même que l'action est le critère de la vérité. Ainsi, la fin de l'histoire marque l'avènement de non-homme, ou plutôt, de l'homme oisif, de l'homme qui n'agit plus au sens fort du terme, d'un homme qui, conscient de sa propre finitude, ne la dépasse plus dans l'action-négatrice. C'est d'ailleurs sur cette question du rapport à la mort que l'on peut le plus nettement distinguer le Sage de l'homme d'action (ou de l'esclave). Contrairement à l'esclave qui dépasse sa propre finitude dans l'Histoire (et c'est ce dépassement de la mort qui est constitutif de l'esclave, de son autonomie et de son humanité), le Sage (qui fait ici œuvre d'une véritable *Sagesse*) accepte sa propre mort au point qu'elle constitue pour lui sa propre vérité et qu'il ne cherche plus à la dépasser ou à la sublimer. Le monde dans lequel vit le Sage est donc un monde sans avenir (sans projet) ou plutôt, un monde dans lequel le seul avenir possible est sa propre mort.

Le Savoir absolu de Kojève suppose donc l'épuisement de toutes les possibilités humaines dans l'Histoire : si le Sage peut connaître l'Être dans sa totalité, c'est que toutes les actions possibles de l'homme ont été réalisées⁷⁸, que l'Homme et le Monde ont cessé de changer et que, dans leurs changements, ils ont accompli toutes les formes possibles qu'ils pouvaient prendre. Et si le Savoir absolu est la connaissance de l'Être comme identité mais aussi comme négativité, c'est-à-dire comme devenir, cela veut dire que le Sage n'est pas simplement

78 *Ibid.*, p. 481 : « [...] la Sagesse ne devient possible qu'au moment où tous les objectifs humains possibles sont déjà effectivement *atteints*. »

conscient de soi-même comme étant un être mortel, il est aussi la connaissance du Vrai comme devenir et donc la connaissance de l'ensemble de l'histoire qui a conduit à sa réalisation. Le Sage connaît donc l'histoire humaine (que Kojève fait débiter à Grèce antique et s'achever par l'État soviétique) mais aussi les discours que les hommes historiques ont porté sur le monde. Le Savoir absolu est donc Histoire mais aussi *histoire de la philosophie*. Pour Kojève, cette histoire de la philosophie n'est rien d'autre que l'ensemble des discours *faux* que l'homme a proféré au cours de l'histoire. En effet, la philosophie n'est pas à comprendre pour Kojève comme un discours vrai mais comme un discours faux dans la mesure où est la recherche de la Sagesse. Pour lui, toute philosophie est une « Reflexionphilosophie »⁷⁹, c'est-à-dire une philosophie qui oppose le sujet et l'objet et qui ne définit donc le Vrai que comme Substance et non aussi comme Sujet. Il semble y avoir chez Kojève une indissociabilité au sein de chaque époque historique des conditions effectives du réel (du type d'État qui est dominant, des moyens techniques dont disposaient les hommes, etc.) et des discours qui ont pu être tenus à propos de cette réalité. Cette idée ancre un peu plus la philosophie de Kojève (et plus particulièrement sa théorie de la vérité) dans un *réalisme* qui, néanmoins, ne tombe pas dans le relativisme grâce à la fin de l'histoire et à l'avènement de la Sagesse. La Sagesse ne réalise donc pas seulement toutes les possibilités humaines (au sens où l'homme est devenu le maître absolu de la Nature et peut donc y réaliser ce qu'il souhaite) mais elle est aussi l'intégration de

79 A. Kojève, *ILH*, note 1, p. 365 : « [...] toute Philosophie proprement dite est une « Reflexionphilosophie ». [...] Le « Reflexionphilosoph » réfléchit *sur* l'Être, en se plaçant ou en croyant se placer *hors* de lui. Autrement dit, ce Philosophe n'arrive jamais à s'expliquer soi-même puisqu'il s'exclut de sa réflexion. Dans la « Reflexionphilosophie », on *réfléchit* sur l'Être qu'on veut révéler au lieu d'*être* l'Être qu'on révèle par son existence même. Autrement dit, la « Reflexionphilosophie » est toujours abstraite : on s'élimine de l'Être qu'on décrit et on ne décrit ainsi qu'une abstraction : on s'élimine de l'Être qu'on décrit et on ne décrit ainsi qu'une abstraction, puisque l'Être réel implique en fait celui qui le décrit. »

tous les discours possibles sur le monde et la connaissance de tous les discours qui ont été dits tout au long de l'Histoire. Et pour Kojève, le contenu d'un tel Savoir absolu (qu'il nomme « Science ») est présenté dans le « Livre » qui n'est rien d'autre que la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. La *Phénoménologie* est donc pour lui l'ensemble des discours philosophiques qui ont été développés au cours de l'histoire et la mise en situation de ces discours dans les époques particulières qui les ont vu naître⁸⁰.

Mais si la fin de l'histoire est l'abolition du Temps historique (Avenir → Passé → Présent), quelle est la temporalité propre à la période post-historique ? Pour Kojève, la fin de l'histoire n'est rien d'autre que le retour à un temps cyclique compris comme la répétition de l'identique qu'était venu interrompre (ou plutôt dialectiser) l'homme. D'une part, si l'homme n'agit plus, s'il n'est plus à proprement parler *humain*, il n'est donc plus *dialectique* mais se définit par son identité avec soi-même. Mais l'homme de la Sagesse est aussi un lecteur du Livre pour Kojève et c'est à travers sa lecture du Livre qu'il reproduit la circularité du discours. En effet, le « Livre » possède indéniablement un mouvement circulaire allant de l'identité de l'être-donné à l'identité retrouvée de l'Être total. Kojève signale sur ce point que le Temps (historique) est bel et bien *circulaire* et non pas *cyclique* : si l'histoire n'est que le processus dont le point de départ est aussi son point d'arrivée (à savoir l'identité) il ne peut cependant être parcouru qu'une seule fois. La fin de l'histoire marque donc définitivement la fin du Temps historique.

80 Ce fait est particulièrement visible dans le découpage que Kojève propose de la *Phénoménologie*. Dans son interprétation, Kojève propose une lecture sur trois niveaux se superposant entre les chapitres IV(b) (« La vérité de la certitude de soi-même », « liberté de la conscience de soi ») et V (« La raison »), le chapitre VI (« L'esprit ») et le chapitre VII (« La religion »). Ce travail d'*histoire de la philosophie* sera d'ailleurs pleinement réalisé par Kojève dans l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Paris, Gallimard, 1968-1973 ainsi que dans son *Kant*, Paris, Gallimard, 1973.

Le lecture du « Livre » parcourt à nouveau cette Histoire circulaire qu'est la *Phénoménologie* mais cette lecture est quant à elle cyclique. Si l'Histoire ne peut être parcouru qu'une seule fois, la Science peut être, quant à elle, parcourue une infinité de fois⁸¹ puisque ce n'est pas un seul homme qui devient lecteur du « Livre » et que chacun a la possibilité de lire autant de fois qu'il le souhaite le « Livre » (à condition, cependant, d'y comprendre quelque chose au bout d'un certain temps comme ce fut le cas pour Kojève). Or, ce temps cyclique de la fin de l'histoire n'est rien d'autre pour Kojève que l'éternité qui est « un Temps sans primat de l'Avenir », un Temps ou « l'Avenir est toujours aussi un Passé »⁸². Ce Temps éternel de la fin de l'histoire est donc un temps de l'identité ou plutôt de la répétition cyclique aussi bien du Savoir que de l'Homme et dans la mesure où l'Homme et le Monde ne changent plus, son Savoir reste éternellement identique.

Le Savoir absolu de Kojève est, sous de nombreux aspects, extrêmement proche du Savoir absolu hégélien et il apparaît que c'est sans doute la plus grande reprise que Kojève ait fait de la philosophie hégélienne. Que ce soit par la définition du Vrai comme Sujet, la réalisation de l'identité du sujet et de l'objet ou encore la révélation de l'Être dans sa totalité, le Savoir absolu de Kojève est similaire à son modèle hégélien. Cependant, cette apparente similitude ne doit pas nous conduire à affirmer l'identité parfaite du Savoir absolu kojévien et hégélien. La première différence réside dans la fin de l'histoire que Kojève interprète au sens fort. Chez Hegel, il n'est jamais question d'une fin de l'histoire qu'impliquerait l'avènement du Savoir absolu ; comme l'indique Christophe Bouton, il n'y a pas chez Hegel l'idée d'une clôture de l'histoire, d'une fin

81 « [...] si le cercle historique n'est parcouru qu'une seule fois, le Cercle de la Science est un *cycle* qui se répète éternellement. »

82 *Ibid.*, p. 461.

définitive du processus historique⁸³. Si cette idée apparaît chez Kojève, c'est parce que sa théorie de la vérité reposant sur une anthropologie de la négativité qui lui permet de définir le Travail comme le critère de la vérité l'y oblige. Sans une fin de l'histoire réelle, le Savoir ne pourrait être un Savoir *absolu* en ce qu'il serait toujours partiellement faux ; même s'il est possible d'avoir une connaissance conceptuelle *vraie* d'une chose dans l'Histoire, cette connaissance n'est *vraie* que relativement à l'époque à laquelle on l'affirme et non *absolument* (c'est-à-dire universellement et éternellement). C'est pour ne pas retomber dans un relativisme ou un historicisme (que Kojève connaît trop bien) qu'il introduit la fin de l'histoire dans son interprétation de la philosophie hégélienne (et donc dans sa propre philosophie). De plus, une autre différence réside dans l'appréhension de l'Esprit (Geist) qui constitue l'Être révélé par le discours du Sage. Tandis qu'il est chez Kojève l'unité *concrète* du monde naturel et de l'homme que réalise le monde humain et uniquement cela, il se présente chez Hegel sous différentes figures dans la *Phénoménologie de l'esprit* et peut être compris comme le sujet universel animant et s'exprimant à travers l'Histoire. Selon nous, ces deux principales différences qui distinguent le plus nettement les deux approches du Savoir absolu proviennent de l'entreprise même d'interprétation de la philosophie hégélienne qui est celle de Kojève. Nous avons vu que la première différence (qui est en cela fondamentale) entre le système hégélien et le système kojévien résidait dans le « dualisme ontologique » que Kojève introduisait, venant ainsi rompre l'unité du système hégélien qui rendait possible son monisme ontologique. Tout le travail de

83 Christophe Bouton, « Hegel penseur de « la fin de l'histoire » ? », dans Jocelyn Benoist et Fabio Merlini, *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 99 : « L'idée selon laquelle l'esprit, qui est liberté et activités infinies, pourrait retomber au terme de son parcours temporel dans la sphère de la nature, est étrangère à Hegel » et, selon l'analyse de Bouton, « Seul le *récit* [nous soulignons] historique comporte de fait un terme. » et non l'Histoire elle-même.

Kojève était alors de mettre en place une anthropologie de la négativité et une théorie de la vérité pour rendre à nouveau possible un système *dialectique* (et non véritablement *hégélien*) aboutissant sur le Savoir absolu. Or, le Savoir absolu étant l'aboutissement de l'interprétation kojévienne tout comme il était l'aboutissement de la philosophie hégélienne (du moins dans la *Phénoménologie*), il est tout à fait normal d'y trouver le résultat des modifications que Kojève fait subir au système hégélien. Le Savoir absolu kojévien supporte donc les conséquences du *réalisme* de Kojève qui marque toute sa philosophie.

Mais, selon nous, si il y a une si importante différence entre le Savoir absolu hégélien et son interprétation kojévienne, c'est parce que Kojève opère ces modifications dans un seul but : répondre à la question de la vérité c'est-à-dire faire de ce Savoir absolu une Sagesse athée et du Sage un athée. Nous venons de voir que le Sage révélait par son discours l'Être dans sa totalité et que son discours était la *vérité* en ce qu'il était la révélation *correcte et complète* de l'Être. Or, la question de la vérité face à laquelle le projet philosophique de Kojève venait buter en 1931 consistait à se demander qui de l'athée ou du théiste révélait correctement le monde par son discours et donc lequel des deux possédait un savoir *vrai*. Il apparaît donc que la mise en place du Savoir absolu par Kojève répond à la question de la vérité de 1931 même si ce n'est, pour l'instant, qu'en partie. La Sagesse, telle que nous venons de l'étudier, affirme la possibilité de révéler le Monde humain par un discours *vrai*. Mais se pose alors la question de savoir si le Sage est athée ou théiste ? Pour Kojève, la réponse sera bien évidemment celle de l'athéisme et il nous faut à présent voir comment le système mis en place par Kojève identifie le Sage et l'athée.

3.4 La consécration de l'athée : l'anthropo-théisme kojévien et la Sagesse athée.

Le Savoir absolu que réintroduit Kojève lui permet de clore un système en affirmant la possibilité d'un discours absolument et universellement *vrai* sur le monde. Cependant, nous venons de voir que cette seule possibilité ne résout pas complètement la question de la vérité de 1931. Malgré tout, les éléments de la résolution complète de cette question sont là et apparaissent comme un fil conducteur dans la lecture des chapitres IV(b) à VII de la *Phénoménologie* par Kojève. Car pour Kojève, c'est bel et bien l'athée et lui seul qui peut comprendre le monde et surtout atteindre l'ultime stade de la conscience de soi qui fera de lui un Sage possédant le Savoir absolu. En un mot, si la Sagesse est possible pour Kojève, elle ne peut être qu'une Sagesse *athée*. Selon nous, Kojève met en œuvre trois idées majeures qui soutiennent cette thèse en les faisant reposer avant tout sur sa théorie de la vérité. En premier lieu, si l'athée est le seul à comprendre conceptuellement le monde, c'est parce que lui seul *agit* (au sens fort de l'action-négatrice) *dans* le monde et *pour* ce monde ; lui seul met donc en œuvre le critère de la vérité et réalise *ses idées* dans le monde. Ainsi, seules les idées de l'athée peuvent être considérées comme vraies⁸⁴. Mais ce seul point ne saurait suffire à faire de la Sagesse une Sagesse athée et à affirmer que seul l'athée connaît *véritablement* le monde. Pour Kojève, la Sagesse ne peut être qu'une Sagesse athée dans la mesure où seul l'athée peut parvenir à la conscience de soi comprise comme le savoir (vrai) de soi-même. Nous avons vu que la conscience de soi du Savoir absolu supposait l'identité du sujet et de l'objet que nous pouvons

84 Ce qui ne veut pas dire que certaines idées du théiste ne peuvent pas être considérées comme vraies. Mais si une partie des idées du théiste peuvent être vraies (il suffit de voir pour cela le nombre important d'inventeurs qui furent théistes) il est indubitable pour Kojève qu'une autre partie est nécessairement *fausse*. Le discours du théiste ne pouvant donc être *totalemment* vrai, il est tout simplement *faux*.

comprendre comme la mise en place d'un monde proprement humain dans lequel l'homme se reconnaîtrait lui-même. Or, l'athée seul transforme véritablement le monde par la Lutte et le Travail (pour Kojève, il ne fait aucun doute que le révolutionnaire ne peut être qu'un athée, c'est-à-dire quelqu'un qui met sa vie en jeu pour sa reconnaissance ici-bas) et lui seul retrouve l'identité du sujet et de l'objet en ne rapportant plus son savoir à une entité divine extérieure à lui mais à lui-même (dans la *Selbstbewusstsein* et l'affirmation de l'*anthropo-théisme*). Enfin, si la connaissance conceptuelle *vraie* ne peut porter que sur des objets finis dans la mesure où ce n'est pas le discours de l'homme qui se conforme au réel mais le réel qui se conforme au discours de l'homme, tout discours théiste portant sur une divinité transcendante équivaut au *silence*. Nous voyons dès à présent que l'articulation des trois éléments (anthropologie de la négativité, théorie de la vérité et Savoir absolu) de l'interprétation que propose Kojève de la philosophie hégélienne jouent ici un rôle tout à fait crucial. Car l'athée est à la fois celui qui est véritablement un homme (c'est-à-dire celui qui met sa vie en jeu pour sa reconnaissance par les autres hommes), celui qui connaît *véritablement* le réel dans sa *totalité* et par conséquent celui qui possède le savoir Vrai. De ce fait, il nous est possible de voir cette interprétation de Kojève comme la reprise d'éléments proprement hégéliens (qui peuvent se résumer au Savoir absolu et ses deux thèses fondamentales) dans le but d'affirmer une Sagesse athée (et par là même de répondre à la question de la vérité). Pour bien comprendre cette résolution de la question de la vérité par Kojève, il faut reprendre brièvement le développement qu'il propose dans le passage de la certitude de soi à la conscience de soi (c'est-à-dire son interprétation des chapitres IV(b) à VII). Car ce qu'essaie de démontrer Kojève dans ces différents chapitres, ce n'est rien d'autre que le

nécessaire dépassement des figures pré-religieuses (stoïcisme et scepticisme) en une figure religieuse (qu'il identifie au judéo-christianisme) et le dépassement de cette figure religieuse par l'athéisme qui incarnera le règne de la Raison (*Vernunft*).

Pour Kojève, l'Esclave travaillant pour le maître apparaît dans un premier temps comme un *stoïcien* dans la mesure où cet esclave ne cherche pas à se dégager de sa servitude par une lutte à mort envers le maître : il se contente de sa situation. Bien évidemment, cette satisfaction du stoïcien n'est qu'apparente pour Kojève et tombera aussi rapidement qu'elle est apparue. Le stoïcien croit trouver sa satisfaction dans le fait même de sa pensée et son principe peut donc être résumé ainsi : « l'homme est libre parce qu'il pense »⁸⁵. Mais cette liberté ne peut être qu'une liberté *abstraite* puisque « le stoïcien pense mais n'agit pas »⁸⁶. Même s'il travaille pour le maître et se rend ainsi lui-même maître de la nature, le stoïcien n'agit pas pour lui-même, il ne transforme pas le monde dans le but d'atteindre sa propre reconnaissance mais s'isole dans sa pure pensée qu'il croit détaché de toute extériorité. Cependant, Kojève indique rapidement qu'une telle pensée n'est pas viable en ce qu'elle ne comprend pas que le contenu même de la pensée provient de l'extérieur. Le stoïcien est pour Kojève l'homme de la *sensation* : il connaît le monde par ses sens tout en croyant que sa pensée reste indépendante de cette expérience qu'il fait du monde alors qu'au contraire sa pensée est entièrement dépendante du monde extérieur duquel il s'isole. Se retrouvant face à cette extériorité qu'il croyait avoir définitivement abandonné, le stoïcien est forcé de prendre position face au monde ; souhaitant conserver sa

85 *Ibid.*, p. 73.

86 *Ibid.*, p. 74.

liberté (abstraite), le stoïcien va alors nier le monde donné (naturel) par sa pensée ; il va devenir *sceptique*.

Le scepticisme apparaît donc comme le nécessaire dépassement du stoïcisme pour Kojève ; si l'homme devient sceptique, c'est parce qu'il ne peut affirmer son autonomie vis-à-vis du monde alors même qu'il y est intimement lié. Le sceptique, quant à lui, parvient à se détacher complètement du monde (naturel) en le niant *abstraitement* (c'est-à-dire par sa pensée et non par l'action-négatrice). Le sceptique n'est pas plus un homme d'action que le stoïcien puisqu'il n'agit pas mais se contente de nier abstraitement le monde ; la seule différence entre ces deux figures réside uniquement dans l'introduction de la négation par le scepticisme⁸⁷. Par cette négation abstraite du monde, le sceptique s'isole à la fois de la Nature et de la Société. Ainsi, par la négation du monde extérieur, le sceptique croit affirmer sa liberté et ainsi se libérer de sa servitude. Cependant, l'attitude du sceptique est tout aussi peu viable que celle du stoïcien : il reste toujours l'esclave du maître (puisque'il n'agit pas) et ne possède qu'une liberté abstraite qui, en définitive, aboutit au néant pur, c'est-à-dire au suicide⁸⁸. De plus, le sceptique reste dans un rapport de *perception* avec le monde malgré son apparent isolement. Pour Kojève, l'homme est toujours un *homme dans le monde* et la seule possibilité de refuser cette situation n'est autre que le suicide. En définitive, le sceptique (tout comme l'avait fait avant lui le stoïcien) se rend compte qu'il ne sera jamais isolé du monde et que sa position n'est tout simplement pas tenable. Le sceptique sait donc qu'il possède une liberté abstraite

87 Pour Kojève, c'est le scepticisme qui révèle la négation à l'homme ou plutôt, c'est dans le scepticisme que l'homme découvre la négation.

88 Ce cas est bien évidemment extrême mais révèle l'impossibilité d'affirmer une pure négativité humaine (c'est-à-dire une *pure* différence de l'homme par rapport au monde). Car si le sceptique en vient à cette extrême séparation du néant du l'être (donné ou naturel), il n'est rien d'autre qu'un néant pur, c'est-à-dire un homme *mort*.

de part sa pensée mais il n'en reste pas moins un esclave dans le Monde ; il prend conscience de son opposition avec le monde puisqu'il y est esclave tout en se pensant libre et, en prenant conscience de cela, le sceptique « devient l'esclave de Dieu »⁸⁹.

Si le sceptique devient religieux, c'est pour surmonter cette opposition intenable du Moi et du Monde. En prenant conscience de son opposition, le sceptique devient religieux dans la mesure où l'opposition entre son Moi et le Monde devient un dédoublement du Moi : le religieux est divisé entre un Moi empirique, mortel et un Moi « négateur, libre, transcendant »⁹⁰. L'opposition ne se situe donc plus entre lui-même et le monde mais en son sein. Cette conscience religieuse apparaît alors comme une *conscience malheureuse* : son malheur réside dans ce dédoublement qu'elle ne parvient pas à combler, dans cette union qu'elle n'arrive pas à réaliser entre le particulier (son Moi empirique) et l'universel (son Moi transcendant)⁹¹. Cette recherche de l'union du particulier et de l'universel n'est rien d'autre, pour Kojève, que la mise en avant de la notion d'« individualité » par la religion chrétienne. Mais le religieux malheureux n'est pas satisfait de sa vie ici-bas puisqu'il n'y est pas reconnu comme un individu libre. Il va alors introduire l'idée de Dieu⁹² (d'un être divin, transcendant, créateur, omniscient) dans lequel il cherchera une reconnaissance non plus ici-bas mais dans l'au-delà. De ce fait, l'homme religieux n'est plus l'esclave d'un maître humain (et, en ce sens, il devient « maître du Monde »⁹³) mais devient l'esclave de Dieu. Le religieux va alors

89 *Ibid.*, p. 80.

90 *Ibid.*, p. 80.

91 Nous retrouvons ici un thème que Kojève a étudié dans sa thèse sur Soloviev, à savoir la possibilité d'une union de l'Absolu et de l'individu.

92 Pour Kojève, c'est l'homme qui crée Dieu et non Dieu qui crée l'homme, *ibid.*, p. 456 : « Ce n'est pas Dieu qui crée l'Homme avant le Temps ; c'est l'Homme qui crée ses Dieux au cours de l'Histoire. » ; p. 239 : « L'Homme imagine Dieu parce qu'il veut s'objectiver. Et il imagine un dieu *transcendant* parce qu'il n'arrive pas à s'objectiver dans le Monde. »

93 *Ibid.*, p. 80.

passer d'une attitude purement contemplative à une attitude active ; il va se mettre à agir dans le monde. Cependant, cette action du religieux ne se fait pas dans le but de sa reconnaissance ici-bas mais dans le but de sa reconnaissance par Dieu. Si donc le religieux agit, c'est pour être reconnu par Dieu et non par les autres hommes⁹⁴. De plus, Kojève souligne que l'action du religieux est toujours une action isolée et non sociale⁹⁵ : c'est toujours lui-même qu'il veut sauver et non les autres. Ainsi, l'attitude du religieux aboutit nécessairement sur un échec : en cherchant à échapper à son malheur ici-bas dans l'espoir d'une reconnaissance dans l'au-delà, il s'enferme lui-même dans son propre malheur⁹⁶. En effet, le religieux qui agit « ne sait pas que son *action* est *son* action. Il croit que l'action n'est efficace que par la volonté de Dieu. »⁹⁷. De ce fait, son action n'a aucune valeur ici-bas, c'est-à-dire *sociale* ; le religieux est comme porté vers un au-delà dans lequel il espère trouver la satisfaction et en oublie que c'est ici-bas qu'il est malheureux (et qu'il pourra renverser la situation et devenir satisfait) et que ce n'est qu'ici-bas qu'il agit. De plus, le savoir que possède le religieux est un savoir *théologique*, c'est-à-dire un savoir qui maintient une distinction entre le sujet et son objet, entre le philosophe religieux et Dieu. En effet, pour le religieux, toute connaissance est une connaissance de Dieu, c'est-à-dire une connaissance de la puissance créatrice et omnisciente de ce monde. Mais le religieux réintroduit la

94 *Ibid.*, p. 84 : « Il [le religieux] ne veut pas réaliser quelque chose *dans ce monde*, ni *pour les autres*. Il veut la reconnaissance de Dieu, il agit pour lui-même : dans l'au-delà, il ne veut réaliser que son âme isolée. »

95 *Ibid.*, p. 83 : « Le religieux n'agit pas en individu social, mais en individu isolé. »

96 *Ibid.*, p. 239 : « [...] vouloir réaliser l'Individualité par l'union avec un Dieu *transcendant*, c'est la réaliser dans le transcendant, dans le Jenseits, dans l'*Au-delà* du Monde et de soi-même, pris en tant que *Bewusstsein*, en tant que vivant dans le Monde. C'est donc renoncer à la réalisation de l'idéal dans l'ici-bas. C'est, par suite, être et se savoir *malheureux* dans ce Monde. ». Nous le voyons, le point de vue de Kojève concernant l'homme religieux est particulièrement sévère. Pour lui, le religieux n'est rien d'autre qu'un homme qui entretient son propre malheur dans une illusion transcendante et qui, en définitive, s'y complet puisqu'il ne cherche pas à s'en libérer.

97 *Ibid.*, p. 84.

même dualité entre le sujet et l'objet qui était déjà présente dans la connaissance du stoïcien et du sceptique. Seulement, ici, la dualité n'est plus entre le Moi et le Monde (stoïcien et sceptique) mais entre le Moi et Dieu. Ainsi, en plus d'entretenir son propre malheur, le religieux n'atteindra jamais un *Savoir vrai*, d'une part, parce qu'il maintient une opposition entre lui et l'objet de sa connaissance et, d'autre part, parce que ce qu'il cherche à connaître est une puissance infinie et éternelle sur laquelle il ne saurait agir. Nous voyons ici que la théorie de la vérité mise en place par Kojève ne restreint pas seulement le savoir (vrai) au seul monde humain en écartant toute possibilité de connaître conceptuellement le monde naturel ; ce savoir ne peut être qu'un savoir humain portant sur le monde humain dans la mesure où l'objet de la connaissance doit être fini, temporel, et donc susceptible d'être transformé par l'homme pour coïncider avec le concept qu'il en a. Une connaissance d'un Dieu infini et transcendant ne saurait donc être possible. Le discours du philosophe *théologien* n'est, en définitive, rien d'autre que le *silence* puisqu'il ne dit *rien*, du moins, rien de *vrai*.

Cependant, cette attitude religieuse peut et doit être dépassée par la figure de l'athée. Contrairement à 1931 où Kojève mettait sur le même plan l'intuition athée et l'intuition théiste dans sa description phénoménologique, le mouvement même de la *Phénoménologie* lui permet à présent de penser une hiérarchie dans laquelle l'athéisme vient s'affirmer comme le dépassement du théisme. Si la position théiste n'est pas viable, c'est parce qu'elle conduit à l'impossibilité même d'une satisfaction de l'homme et, par conséquent, à la réalisation du *Savoir absolu*. Pour Kojève, le religieux prend tout simplement conscience de l'impossibilité de sa situation et de l'illusion de son Dieu : « Hegel se contente de dire que – un beau jour – l'Homme s'aperçoit que son Dieu (imaginaire) est en réalité lui-même : il se

« reconnaît » en Dieu. »⁹⁸. L'homme découvre que les qualités qu'il attribuait à Dieu n'étaient rien d'autre que les siennes, que sa théologie n'était en fin de compte rien d'autre qu'une anthropologie. L'homme devient *anthropo-théiste* ; il comprend qu'il n'y a pas d'autre réalité que son action, qu'il est lui-même le *créateur* du monde dans lequel il vit et de l'Être qu'il cherche à connaître. L'homme qui espérait réaliser sa satisfaction dans l'au-delà (c'est-à-dire la reconnaissance de son individualité qu'est l'union du particulier et de l'univers) se rend compte qu'il peut la réaliser ici-bas et même que cette satisfaction ne peut que se faire qu'ici-bas. Il s'aperçoit que son action n'est pas dépendante de celle de Dieu, mais qu'elle est entièrement libre et que c'est à lui seul de *créer* les conditions propices à sa satisfaction. Malgré tout, ce passage du théiste à l'athée semble particulièrement délicat en ce que, comme l'écrit Kojève, « on peut se complaire dans le malheur »⁹⁹. Ce dépassement n'est en ce sens « pas *nécessaire* » et il est possible de rester théiste toute sa vie. De plus, la conversion du théiste en athée est « indéductible » pour Kojève au sens où c'est par un acte de négation de Dieu et donc de liberté que l'homme devient athée. En définitive, ce passage du théisme à l'athéisme n'est rien d'autre qu'un « libre choix entre la liberté (athée) et la servitude (théiste) »¹⁰⁰, un choix que doit faire l'homme et qui sera déterminant

98 *Ibid.*, p. 86-87.

99 *Ibid.*, p. 87.

100 A. Kojève, « Note sur Hegel et Heidegger », p. 45. Cette possibilité pour l'homme de rester théiste pose un problème que Kojève ne semble pas voir : si la satisfaction de l'homme ne peut se faire que dans un État universel et homogène qui introduit la reconnaissance de tous par tous, est-il possible que des hommes y soient intégrés alors même qu'ils n'ont pas lutté pour la réalisation d'un tel État ? Le théiste (et même l'homme de la Raison *abstraite*) qui ne lutte pas et qui espère toujours se réaliser dans l'au-delà peut-il être reconnu comme un individu autonome alors même qu'il n'agit pas ? Peut-être que la lutte du théiste n'est pas celle de la mise en place de l'État universel mais bien plutôt celle de la défense de sa croyance dans un monde radicalement athée ? La question reste ouverte. Signalons seulement qu'il nous semble que Kojève cherche ici à concilier (non sans difficulté) le fait indéniable qu'il y a des théistes et des athées avec le fait que seul l'athée peut réaliser l'État universel et parvenir au Savoir absolu.

concernant sa possibilité d'accéder à la vérité ou non. Car en dehors de cette difficulté, un point semble hors de doute chez Kojève : seul l'athée connaîtra le monde réellement, lui seul atteindra le Savoir absolu et révélera donc correctement le Monde humain puisque lui seul agira pour sa reconnaissance ici-bas.

Néanmoins, cette réalisation de la Sagesse athée ne se fait pas immédiatement après la conversion du théiste en athée ; même si l'homme devient l'Homme-de-la-raison (c'est-à-dire qu'il est sorti de son isolement et accepte pleinement son immanence) il est dans un premier temps l'Homme-de-la-raison-*abstraite*¹⁰¹ dont l'aboutissement est réalisé par l'Intellectuel individualiste. En effet, l'athée est tout d'abord un athée *individualiste* qui « ne vit qu'en soi-même, ne pense qu'à soi »¹⁰². Même si l'athée a nié le Dieu du religieux, il reste néanmoins tout aussi individualiste que ce dernier dans la mesure où il ne cherche que sa satisfaction personnelle. L'athée individualiste recherche le plaisir *immédiat* dans le monde, il consomme comme un Maître mais ne *lutte* pas comme un Maître. Pour Kojève, cette attitude est significative d'un « individualisme existentiel » : « chacun veut être *reconnu*, mais ne reconnaît pas les autres. Chacun vit dans une pseudo-société. »¹⁰³. Si le monde dans lequel vit l'athée

101 Même si Kojève parle ici de la Raison *abstraite*, il s'agit bel et bien de la *Vernunft* et non de la *Verstand*. La Raison abstraite, tout comme la Raison concrète, réalise l'identification du sujet et de l'objet contrairement à l'Entendement (*Verstand*) qui maintenait une opposition entre le sujet et l'objet (stoïcisme, scepticisme, théologie). La Raison concrète sera celle de l'athée actif ou révolutionnaire qui sera non plus simplement Raison mais aussi Action. En définitive, la Raison concrète n'est rien d'autre que l'homme qui agit et pense pleinement en tant qu'homme et réalise ainsi toutes ses possibilités en parvenant au Savoir absolu. Selon nous, *Identité et Réalité dans le « Dictionnaire » de Pierre Bayle* peut être lu comme une description détaillée des différentes figures de cette Raison *abstraite* dans lesquels il inclut aussi bien la philosophie de Pierre Bayle que celle de Émile Meyerson.

102 *Ibid.*, p. 94.

103 *Ibid.*, p. 99.

individualiste n'est pas une véritable société, c'est justement parce qu'il s'isole, parce qu'il n'agit pas *dans* et *pour* la société :

Il vit maintenant dans l'ici-bas et pour l'ici-bas, mais il continue à vivre en se renfermant en lui-même, en s'abstenant de toute interaction efficace avec le Ce-qui-n'est-pas-lui, en se désintéressant de l'activité sociale et politique.¹⁰⁴

L'athée individualiste reconnaît donc le monde naturel (donné) et non le monde social. De plus, il faut ajouter à cette « individualisme existentiel » son versant philosophique qui est, selon Kojève, l'« idéalisme subjectif » et dont les deux grands représentants ne sont autre que Kant et Fichte. Pour le philosophe de la Raison *abstrait*, « le Moi, son Moi, est pour lui *toute* la réalité, le Monde est *sa* représentation »¹⁰⁵. D'une part, une telle position ne conduit qu'à une connaissance *fausse* du monde naturel et en aucun cas à une connaissance *vraie* du monde *humain* et, d'autre part, un tel idéalisme subjectif ne résout en rien la question de l'identification du sujet et de l'objet ; l'identification qu'il réalise n'est qu'une identification *abstraite* et non *concrète* puisqu'elle n'est pas le produit d'une action-négatrice (de la Lutte et du Travail) mais réside seulement en un pur jeu de la Raison qui « identifie le Monde au Moi »¹⁰⁶. L'athée individualiste est donc encore loin d'atteindre le Savoir absolu en réalisant pleinement l'identité du sujet et d'objet et en devenant pleinement satisfait. Cependant, il serait faux de dire qu'il n'agit pas : s'il agit, ce n'est que pour lui-même, son action n'étant pas sociale, elle ne peut être une véritable action-négatrice, c'est-à-dire une suppression dialectique du donné. Kojève trouve dans la *littérature* l'exemple même de cette action pour soi-même qui caractérise l'athée individualiste devenant par cela même un Intellectuel individualiste. Qu'est-ce que la littérature sinon une expression verbale

104 *Ibid.*, p. 128.

105 *Ibid.*, p. 94.

106 *Ibid.*, p. 94.

(ou discursive) dans laquelle l'homme ne parle que de lui-même¹⁰⁷ ? De plus, s'il est bien question d'un désir de reconnaissance dans la littérature, ce désir n'est qu'une « caricature de ce qu'est la lutte pour la reconnaissance du Citoyen dans une société véritable »¹⁰⁸. L'Intellectuel cherche bien plus la *célebrité* que la reconnaissance dans la « République des lettres » ; il ne lutte pas pour être reconnu en tant qu'individu libre mais « écrit » seulement pour être connu dans son isolement et son individualisme. Face à cette situation dans laquelle il ne peut être pleinement satisfait en ne réalisant pas son individualité dans l'union du particulier et de l'universel, l'homme de la raison *abstraite* finit par substituer l'au-delà religieux à un monde tout aussi imaginaire qui est celui de l'*idéologie* :

[...] l'individualisme passif de l'Intellectuel athée : du savant, de l'artiste, du philosophe, etc. - justifié par l'idée de l'existence de valeurs absolues, éternelles, trans-empiriques, n'est qu'une sécularisation du solipsisme existentiel du Chrétien religieux. L'idéologie du Vrai, du Beau et du Bien est la religion de ceux qui n'en ont pas.¹⁰⁹

Son attitude est une fois de plus celle de la fuite mais ici, contrairement à l'au-delà théiste, l'au-delà dans lequel l'intellectuel athée se projette est « sécularisé »¹¹⁰ : s'il n'est plus question de s'unir à une réalité absolument transcendante, il est toujours question pour celui-ci de manifester une valeur absolue purement *abstraite*. L'écrivain athée cherchera à travers son œuvre à révéler le « *Beau* » dans une recherche esthétique toujours plus poussée. Mais comme le souligne cet exemple, la manifestation d'une telle valeur ne peut se faire *concrètement* dans le monde : ces valeurs ne se manifestent que pour des individus pris isolément dans leur rapport à une œuvre, à une doctrine (philosophique) ou à une théorie scientifique.

L'intellectuel athée est donc encore loin de réaliser sa satisfaction puisque son

107 Bien évidemment, ce discours sur soi-même est en définitive un discours sur l'Homme *faux*.

L'intellectuel parle de l'Homme, « mais ce qu'il en dira sera faux, car il ne comprend pas que « l'être vrai de l'homme est son *action* ». » (*ibid.*, p. 108).

108 *Ibid.*, p. 111.

109 *Ibid.*, p. 130.

110 *Ibid.*, p. 129.

action n'est pas devenue *sociale* c'est-à-dire qu'elle n'est pas encore devenue une *Lutte*.

Ce qui va alors interrompre cet idéalisme de l'homme de la raison *abstraite* pour en faire un homme de la raison *concrète* (c'est-à-dire un homme d'*action*) n'est rien d'autre que la révolution sanglante dans laquelle l'homme va être poussé à l'action, dans laquelle il va être obligé de mettre sa vie en jeu pour réaliser (enfin) les conditions mondaines dans lesquels il sera pleinement satisfait (c'est-à-dire l'État universel et homogène). Ce n'est donc, au final, qu'en rejouant la lutte anthropogène du maître et de l'esclave dans la révolution sanglante que l'athée individualiste deviendra l'athée citoyen, position dans laquelle il sera à même de pleinement réaliser la Sagesse athée.

Nous voyons que le chemin parcouru par l'homme pour accéder à l'athéisme véritable (c'est-à-dire à l'athéisme de la Sagesse ou plutôt, à la Sagesse athée) est particulièrement laborieux. L'homme n'est d'ailleurs même pas certain d'y parvenir puisqu'une telle conversion repose entièrement sur son libre choix, sur sa propre liberté de réaliser ou non son *humanité*. Ce qui ressort clairement de la lecture que Kojève propose de ces pages de la *Phénoménologie* est sa volonté de faire de l'athéisme un dépassement du théisme dans lequel l'homme atteint un niveau de conscience supérieur à celui du religieux : à chaque étape, l'homme devient de plus en plus conscient de soi-même jusqu'à arriver à la conscience de soi *totale* qu'est le Savoir absolu. Si l'athée apparaît comme l'homme ayant atteint le niveau de conscience le plus élevé, c'est parce qu'il accepte radicalement sa condition d'être humain, c'est-à-dire qu'il s'affirme comme un homme mortel qui n'est pas seulement Raison mais aussi Action existant dans un monde qui lui est indissociable. Et si ce n'est qu'en atteignant ce stade de la conscience de soi athée

que l'homme trouve la satisfaction, c'est parce que ce n'est qu'en étant pleinement conscient de soi, c'est-à-dire en acceptant pleinement sa finitude et sa propre mort, que l'homme agit dans le monde naturel (Travail) *et* dans le monde social (Lutte). Seul l'homme qui *agit* peut parvenir au Savoir absolu (et donc être pleinement satisfait et pleinement conscient de soi) puisque lui seul a concrétisé son idée dans le monde humain. Et seul l'athée peut révéler correctement la totalité du l'Être puisque lui seul réalise son idée dans le monde réel dans la mesure où lui seul a été reconnu dans son individualité à la suite d'un Travail et d'une Lutte ici-bas.

Pour faire de l'athée l'homme du Savoir absolu, Kojève devait bâtir un système philosophique dans lequel l'athée serait le seul homme capable de révéler correctement le réel par son discours. Le système philosophique de Hegel offrait en cela un élément clé à Kojève pour parvenir à un tel système ; avec l'idée du Savoir absolu, Hegel rend possible un Savoir *vrai* révélant l'Être dans sa totalité qui ne serait rien d'autre qu'une conscience de soi (*Selbstbewusstsein*). En affirmant une telle possibilité, c'est donc bien l'intuition athée, qui n'était rien d'autre qu'une conscience de soi dans laquelle sa propre finitude lui était donnée, que Kojève va pouvoir établir comme un savoir absolument et universellement *vrai*. De plus, la philosophie hégélienne apporte la négativité qui faisait cruellement défaut au système kojévien de 1931 ; ce n'est qu'en définissant l'homme comme un néant néantissant dans l'Être que Kojève parviendra à véritablement penser l'interaction de l'homme et du monde et, de ce fait, la « connaissabilité » du monde par l'homme. Car en définissant l'Action de l'homme comme une véritable action-négatrice du donné, Kojève est en mesure de développer une véritable théorie de la vérité à partir des premiers éléments de

1931 puisque que cette Action de l'homme deviendra le critère même de la vérité. Avec cette théorie de la vérité rendue possible par son anthropologie de la négativité, Kojève est alors en mesure de répondre à la question de la vérité dans la mesure où seul l'athée *agit* et transforme son discours qui était au départ faux en un discours *vrai*. Ainsi, la résolution de la question de la vérité utilise l'ensemble du système que Kojève a mis en place à partir de son interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* puisque le système que développe Kojève tout au long des six années que dura son cours répond, comme il l'avait en 1931, à cette question de la vérité en développant une philosophie radicalement athée. C'est donc bien tout le système qui est bâti pour répondre à cette question et qui peut être lu comme une réponse à cette question afin de définitivement clore le débat entre l'athéiste et le théiste qui animait déjà les premières réflexions philosophiques du jeune Kojevnikov. Et il n'est d'ailleurs pas étonnant que Kojève affirma à partir de 1939 avoir achevé non seulement son système philosophique mais aussi toute l'histoire de la philosophie si son système philosophique philosophique constitue la réponse à la question de la vérité et si cette question de la vérité est *la* question philosophique par excellence. En achevant des années de recherches par la mise en place d'un système philosophique personnel au travers d'une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Kojève passe de la posture de philosophe à celle de Sage en passant d'une recherche de la Sagesse à la réalisation d'une Sagesse résolument athée.

Conclusion – De la philosophie à la Sagesse.

Notre étude, en appréhendant la question de la vérité comme l'élément moteur de la philosophie d'Alexandre Kojève de 1931 à 1939, s'est proposé d'éclairer notre compréhension de l'interprétation kojévienne de la philosophie de Hegel. En montrant que l'inachèvement de son premier travail de présentation de son système philosophique résidait avant tout dans son incapacité de répondre à la question de la vérité par manque d'une véritable théorie de la vérité qui définisse un critère spécifique, nous avons vu que Kojève trouvait dans la philosophie de Hegel les éléments nécessaires pour compléter son projet et parvenir à une réponse complète et systématique à la question de la vérité.

En comprenant la manière particulière dont Kojève abordait la philosophie hégélienne et les raisons qui ont animé sa transformation, nous avons cherché à démystifier une figure de la philosophie française qui, aujourd'hui encore, est bien plus reconnue comme une figure à la fois énigmatique et cruciale de la philosophie française du XXème siècle que connue pour ce qu'elle est à titre premier, à savoir une philosophie originale qui se développe aussi bien comme une réponse à des questions personnelles que comme la reprise de question fondatrices de la pensée philosophique. Car derrière la contingence d'une rencontre et la fulgurance d'une interprétation se trouve une lecture orientée et reposant sur les prémisses d'un système philosophique que Kojève avait élaborées en 1931.

Comme l'écrivit Danilo Scholz, « Kojève se forge son contexte en fonction de ses besoins philosophiques »¹ et Hegel répond parfaitement aux attentes de

1 Danilo Scholz, *Alexandre Kojève et la philosophie allemande*, p. 55.

Kojève en 1933 en lui donnant justement les ressources nécessaires pour parachever son système philosophique. Les besoins philosophiques de Kojève sont claires : achever une anthropologie et développer une véritable théorie de la vérité qui puisse répondre à la question de la vérité qui était la transposition sur le plan philosophique du débat entre l'athée et le théiste ou, autrement dit, de la question de Dieu. Mais Hegel a sans aucun doute dépasser les attentes de Kojève ; avec la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel n'offre pas seulement à Kojève les outils pour achever son anthropologie, sa théorie de la vérité et rendre possible un *Savoir absolument vrai* qui prendrait la figure d'une conscience de soi (*Selbstbewusstsein*), mais il lui apporte aussi un cadre, une structure que Kojève reprendra *in extenso* contrairement à l'*Encyclopédie* qui fit les frais de son « dualisme ontologique » et de son refus catégorique d'une *Naturphilosophie*. Avec ce récit, que l'on pourrait appeler « phénoménologique » dans la mesure où il n'est rien d'autre que la *description* de l'Histoire conçue comme le *devenir* du Vrai, Kojève étend sa propre phénoménologie *statique* de 1931, dans laquelle il ne décrivait que l'homme athée et l'homme théiste, à une phénoménologie rendant compte de la nature proprement *dialectique* de l'histoire *humaine* ; car pour Kojève, c'est bien de l'homme dont il est question tout au long de la *Phénoménologie* et non d'un *Esprit* qui s'incarnerait en diverses figures. Kojève trouve donc chez Hegel un « Livre » déjà écrit pour contenir son système, un « Livre » qu'il suffirait d'*interpréter* à partir d'éléments déjà établis pour en dégager un système à la fois proche (de part sa structure) et différent (de part son contenu) de celui de Hegel.

Néanmoins, notre étude ne peut se passer d'une contextualisation de la pensée de Kojève et il ne faudrait pas voir dans notre entreprise une volonté de

réduire toute la philosophie de Kojève à une simple réponse à la question de la vérité. Il nous semble à la fois primordial et nécessaire de compléter notre entreprise par des travaux de contextualisation qui ont eu lieu et qui, à n'en pas douter, auront lieu par la suite dans la mesure où Kojève aborde ses problèmes philosophiques et notamment la question de la vérité à partir de ses connaissances à la fois classiques et novatrices, non seulement en philosophie mais aussi dans tous les autres domaines du savoir humain. Kojève possédait aussi bien une connaissance très pointue des grandes figures de l'histoire de la philosophie que des pensées orientales ou des sciences modernes dans lesquels il cherchait des éléments pour bâtir son système philosophique. L'ampleur de ce travail de contextualisation de la pensée de Kojève réside sans nul doute dans cette diversité et cette ampleur du contexte que Kojève s'est forgé pour réaliser son projet philosophique.

Mais si « Kojève n'explicite jamais ni interlocuteurs ni adversaires »², s'il ne semble à aucun moment vouloir s'inscrire dans la continuité ou en opposition à des auteurs bien particulier (si ce n'est Hegel), c'est parce que son travail philosophique est construit avant tout comme une réponse à des questionnements personnels transposés dans un cadre philosophique. Si Kojève se positionne face à une certaine tradition philosophique et face à des auteurs qui lui étaient contemporains, ce n'est qu'à partir de ces questionnements qui orientèrent l'ensemble de son travail philosophique. Ainsi, il fallait ajouter à cette compréhension contextuelle une compréhension plus *interne* de l'oeuvre de Kojève pour en saisir les tenants et les aboutissants dans la mesure où il serait vain d'essayer de comprendre la philosophie de Kojève ainsi que le dialogue

2 *Ibid.*, p. 140.

implicite avec d'autres auteurs qu'elle contient sans saisir ce qui conditionne la posture même de Kojève.

Car si Kojève a toujours été très attentif aux demandes qui lui étaient formulées de présenter ou d'expliquer sa philosophie au travers d'une impressionnante correspondance ou de multiples interventions publiques, il n'a jamais voulu faire « carrière » en philosophie. En effet, Kojève ne s'est jamais inscrit dans un cadre académique dans lequel, nous le savons bien, les questions de filiation et de parricide jouent un rôle de premier plan. S'il enseigna à l'EPHE, ce n'est, avant tout, que pour compenser des difficultés financières dans lesquelles l'avait plongé la crise de 1931 ; à aucun moment, durant les années d'opulence qui précédaient, Kojève ne chercha à donner des cours ou à s'inscrire dans un cadre universitaire, mais travailla à plein temps à la construction de *son* système philosophique. De plus, Kojève ne chercha jamais à se faire connaître du « grand public » (ne serait-ce que « philosophique ») ; si *l'Introduction à la lecture de Hegel* (1947) et le premier tome de *l'Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (1968) sont publiés de son vivant, ce n'est qu'à l'initiative de Raymond Queneau et de Gaston Gallimard. Qui plus est, malgré ces publications et le mythe qui l'entoura peu à peu à partir des années 50, il ne donna qu'une seule interview³, non sans prendre un certain plaisir à dérouter son interlocuteur. Enfin, sa carrière diplomatique qu'il mena à partir de 1948 et sa posture de « philosophe du dimanche »⁴ à partir de cette époque l'éloignèrent un peu plus du monde philosophique qui allait être en pleine effervescence et envers lequel il ne semblait pas porter un fort grand intérêt. Ainsi, il semble bien que ce qui importait le plus

3 Giles Lapouge, « Entretien avec Alexandre Kojève ».

4

pour Kojève dans son travail philosophique, fidèle en cela à ses premières aspirations qui le portèrent vers cette discipline, était de mettre en place un système qui ne viendrait pas comme une réponse à un monde philosophique mais comme une réponse à des questions personnelles.

Pour nous, et c'est là l'ultime thèse que nous souhaitons défendre, Kojève réintroduit la figure antique du Sage non pas seulement dans son système philosophique avec la figure du Savoir absolu mais aussi dans sa propre vie. En effet, Kojève incarna la figure du Sage à partir de 1939 dans la mesure où il cessa toute nouvelle recherche philosophique, toute transformation de son système, s'affirmant comme pleinement satisfait de celui-ci. S'il s'amusait à dire qu'il était lui-même « Dieu », c'est que par la mise en place de son système, il répondit bel et bien à toutes les questions qu'il s'était posées et qu'il s'affirmait lui-même comme l'homme de la fin de l'histoire dont il proclama l'avènement. Ainsi, derrière la figure du Sage réalisant le Savoir absolu, il ne faut pas voir un homme hypothétique mais Kojève lui-même. De plus, son rapport à la philosophie valide un peu plus notre idée ; sa philosophie même est construite comme un devenir vers la Sagesse, comme un véritable amour de la Sagesse. Si Kojève fut philosophe, s'il chercha à bâtir un système philosophique, ce n'est que dans le but de devenir lui-même un Sage, un homme pleinement satisfait et pour qui plus aucune question ne reste sans réponse. Le fait même qu'il travailla activement à la réalisation de l'État universel et homogène une fois son système réalisé prouve une fois de plus que son système philosophique n'était pas un simple jeu conceptuel mais une description et une compréhension de toute la réalité dans laquelle l'homme, pour passer de la philosophie à la sagesse, devait y prendre une part active. En définitive, Kojève est un penseur hors norme dans la mesure où il

se démarque radicalement des philosophes de son temps, figures publics aux publications impressionnantes qui ne cessèrent de se positionner dans un monde philosophique en mouvement permanent.

Enfin, notre étude nous permet aussi de mieux comprendre le fil conducteur des différentes œuvres de Kojève et d'en saisir l'unité. En prenant la question de la vérité comme le moteur interne de la philosophie de Kojève, nous pouvons dépasser le clivage « avant-guerre » / « après-guerre » à partir duquel on appréhendait habituellement l'œuvre de Kojève. En effet, notre étude a montré, d'une part, que Kojève met en place une véritable théorie de la vérité sur la base d'éléments développés dès 1931 et, d'autre part, que ce système se présente comme l'advenue de la Sagesse même comprise comme le terme d'une histoire de la philosophie qui n'était, en définitive, que le devenir de la Sagesse. Ainsi, une œuvre comme *Le Concept, le Temps et le Discours* ne fait que reprendre et développer la théorie de la vérité que Kojève met en place à partir de 1933 et dont il possédait les bases dès 1931. De la même manière, *l'Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* n'est que le développement de cette histoire de la philosophie qui a conduit, selon Kojève, à la Sagesse que réalise son système philosophique.

Nous avons, sans doute, encore beaucoup à apprendre de cette philosophie à la fois anachronique et profondément moderne, de cette Sagesse athée qui fait de l'Action de l'Homme le moteur de l'Histoire, de la satisfaction de l'Homme et de la vérité de sa connaissance. Et si la philosophie de Kojève apparaît si importante aujourd'hui, ce n'est pas seulement en raison de l'influence qu'elle a eu sur la pensée du XX^{ème} siècle, mais aussi parce qu'elle nous permet de penser un

monde dans lequel l'Action du philosophe ou de l'Homme du savoir apparaît
comme de plus en plus nécessaire.

Bibliographie.

Sources non-publiées :

- Kojève Alexandre, Compte-rendu de « Alfred Delph, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg, Herder & Co., 1935 », dans *Recherches philosophiques*, 1935-1936, Paris, Boivin et Cie, p. 415-419.
- Kojève Alexandre, « Le concept et le temps, Conférences au Collège de philosophie, 20 et 21 décembre 1952 », Fonds Alexandre Kojève, Paris, BNF, Boîte 12.
- Kojève Alexandre, « La critique de la religion au XVIIIe siècle : Pierre Bayle. Cours à l'EPHE », Fonds Alexandre Kojève, Paris BNF, Boîte 12.
- Kojève Alexandre, « Hegel et Freud. Essai d'une confrontation interprétative », Fonds Alexandre Kojève, Paris BNF, Boîte 11,2.
- Scholz Danilo, *Alexandre Kojève et la philosophie allemande. L'homme, l'histoire et la politique (1926-1947)*, Paris, EHESS, 2011.

Sources publiées :

- Auffret Dominique, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990.
- Bourgeois Bernard, « Présentation » , dans Hegel *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 7-112.
- Bouton Christophe, « Hegel penseur de « la fin de l'histoire » ? », dans Jocelyn Benoist et Fabio Merlini, *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 91-112.

- Bouton Christophe, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000.
- Bouton Christophe, « Temps et négativité dans la philosophie hégélienne de la nature », dans Christophe Bouton et Jean-Louis Vieillard Baron, *Hegel et la philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2009.
- Butler Judith, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XXème siècle*, Paris, PUF, 2011.
- Descombes Vincent, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979.
- Drury Shadia B., *The Roots of Postmodern Politics*, London, Macmillan, 1994.
- Filoni Marco, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris, Gallimard, 2010.
- Hartmann Nicolăi, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », *Revue de métaphysique et de Morale*, T. 38, N°. 3 (Juillet-Septembre 1931), p. 285-316.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012, traduction et présentation de Jean-Pierre Lefebvre.
- Heidegger Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.
- Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947.
- Kleinberg Ethan, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France*, London, Cornell University Press, 2005.
- Kojève Alexandre, *L'athéisme*, Paris, Gallimard, 1998.
- Kojève Alexandre, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Paris, Gallimard, 1990.

- Kojève Alexandre, « Correspondance entre Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao », dans *Genèses*, 2, 1990, À la découverte du fait social, p. 131-137.
- Kojève Alexandre, « Deux lettres inédites d'Alexandre Kojève à Vassily Kandinsky », dans *Kandinsky. Album de l'exposition*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1984, p. 64-74.
- Kojève Alexandre, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Paris, Gallimard, 1968-1973.
- Kojève Alexandre, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, Librairie générale française, 1990.
- Kojève, Alexandre, *Identité et réalité dans le « Dictionnaire » de Pierre Bayle*, Paris, Gallimard, 2010.
- Kojève Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- Kojève Alexandre, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973.
- Kojève Alexandre, « Les peintures concrètes de Kandinsky », *Revue de Métaphysique et de morale*, 90ème année, No. 2, Esthétique (Avril-Juin 1985), pp. 149-171.
- Kojève Alexandre, « Note sur Hegel et Heidegger », *Rue Descartes*, No. 7, Logiques de l'éthique (Juin 1993), p. 37-41.
- Koyré Alexandre, *De la mystique à la science*, Paris, EHESS, 2016 (1986).
- Koyré Alexandre, « Hegel à Iéna », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, T. 118, No 9/10 (septembre-octobre 1934), p. 274-283.

- Koyré Alexandre, « Rapport sur l'état des études hégéliennes en France », La Haye, 1930, dans *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 225-249.
- Labarrière Jean-Pierre, *Structures et mouvement dialectique dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Aubier, 1968.
- Lapouge Giles, « Entretien avec Alexandre Kojève », dans *La quinzaine littéraire*, n° 53, 1-15, juillet 1968, p. 18-20.
- Metz André, *Meyerson. Une nouvelle philosophie de la connaissance*, Paris, Alcan, 1934.
- Meyerson Émile, *De l'explication dans les sciences*, Paris, Fayard, 1995 (1927).
- Pirotte Dominique, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, PUF, 2005.
- Rousset Bernard, « Introduction », dans Hegel, *Le Savoir absolu*, Paris, Aubier, 1977, p. 7-88.
- Soler Léna, « Les apports d'Alexandre Kojève à la philosophie des sciences contemporaines », Tome 5 (2001), No. 1, p. 69-102, également publié dans Michel Bitbol et Jean Gayon, *L'épistémologie française, 1830-1970*, Paris, Matériologiques, 2015, « Alexandre Kojève et l'épistémologie », p. 343-360.
- Wittmann David, « Remarques sur la substance et le sujet dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* », dans *Revue internationale de philosophie* 2007/2 (n° 240), p. 139-160.